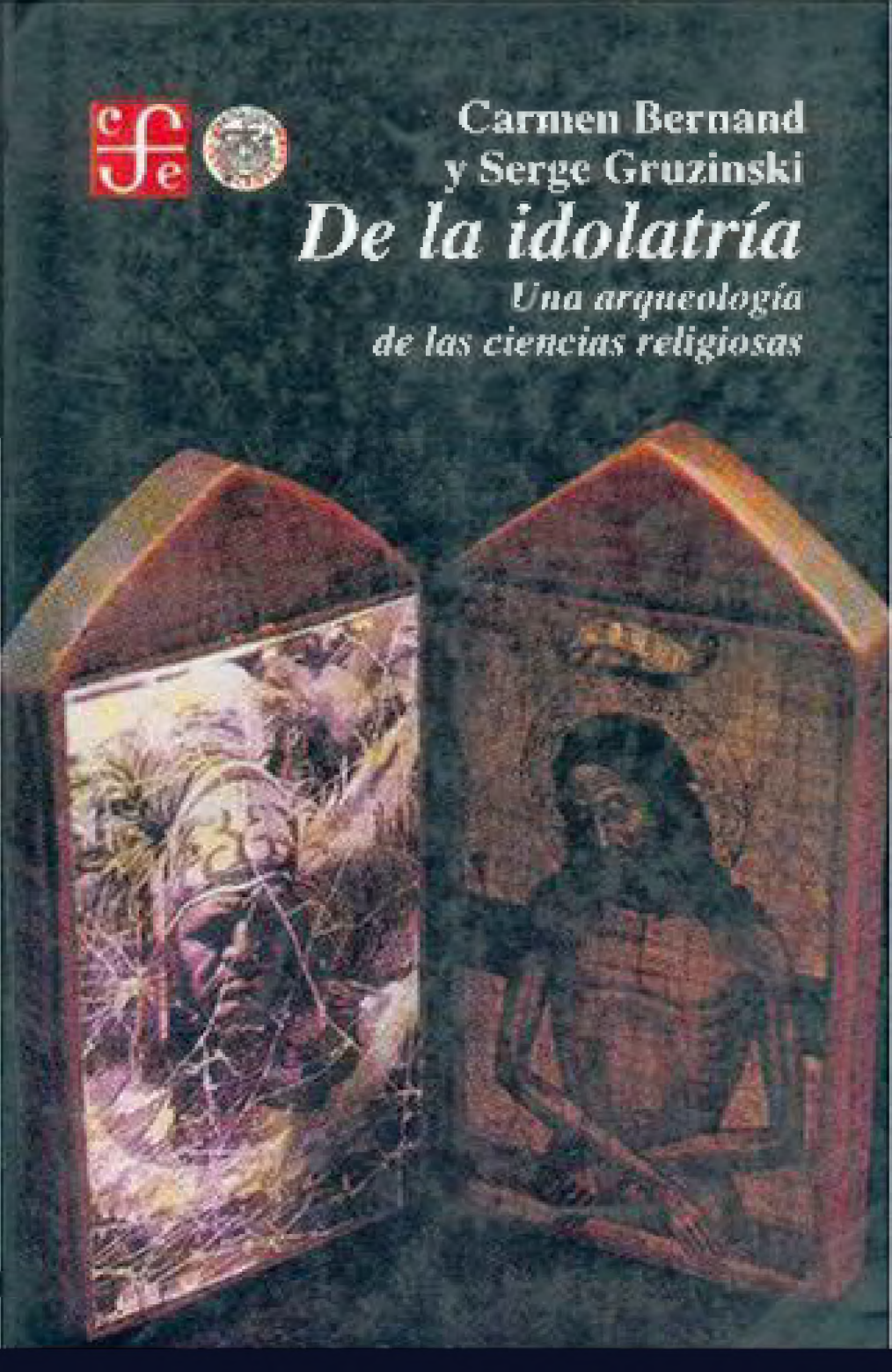

Carmen Bernand
y Serge Gruzinski
De la idolatría
Una arqueología
de las ciencias religiosas

Traducción de
DIANA SÁNCHEZ F.

CARMEN BERNAND Y SERGE GRUZINSKI

DE LA IDOLATRÍA

Una arqueología de las ciencias religiosas

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE
SISTEMA DE BIBLIOTECAS

Primera edición en francés, 1988
Primera edición en español, 1992

Título original:
De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses
© 1988, ÉDITIONS DU SEUIL
ISBN 2-02-010255-2

D. R. © 1992, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-3774-7

Impreso en México

PREFACIO

"La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias", apunta un cronista español del siglo XVI, expresando así en el lenguaje de su tiempo el efecto inaudito de un acontecimiento —descubrimiento pero también conquista y explotación del Nuevo Mundo— que constituye un hito esencial y, sobre todo, relativamente descuidado de nuestra modernidad. Conviene, pues restituirle el lugar que le corresponde entre 1520 y 1650, entre el Renacimiento y la época clásica, abandonando una visión descentrada en exceso, e incluso hexagonal, de la historia de Occidente. Tal es el primer objeto de este ensayo.

Desde luego, sabemos que la experiencia americana hizo retroceder los límites del mundo conocido al abrir sobre un nuevo continente el horizonte occidental; sabemos también que aportó una riqueza material cuya puesta en circulación estimuló el desarrollo de los capitalismos europeos. También se ha querido atribuirle los balbuceos de un humanismo comprometido en la defensa de los derechos del hombre o los orígenes de la etnografía. Pero esto equivale de nuevo, y siempre, a hacer de la experiencia americana un complemento, un suplemento, una marginalidad indignante (la matanza de los indios) o edificante (Las Casas contra el genocidio) que oscurece la silueta negra —como su leyenda— de una España a la que se imagina hundida en una continua decadencia. Porque las guerras que opusieron a España con las grandes potencias europeas y el papel que desempeñaron éstas (Francia e Inglaterra en especial) sumieron en el olvido el interés crucial de los escritos sobre las Indias Occidentales. No nos corresponde aquí emitir un juicio moral sino dejar hablar a los textos y los autores sobre lo *otro* que, por primera vez, irrumpe en la historia de Europa. Es cierto que los europeos sabían de la existencia de otros pueblos, de otras culturas, antes del descubrimiento de América. Pero el hecho es que tocó a los españoles, para bien o para mal, dar cuenta de la existencia de una alteridad que no podía suprimirse ni expulsarse y con la cual había que transigir (pues los indios eran legalmente sujetos libres y no esclavos).

Menos conocido quizá que esa experiencia americana fue el origen de una gigantesca operación de duplicación que consistió en reproducir sobre suelo americano, adaptándolas y haciendo

ajustes a veces considerables, las instituciones, las leyes, las creencias y las prácticas de la Europa medieval y moderna. Se ignora generalmente que la "conquista espiritual" de los indios del Nuevo Mundo se apoyó en estrategias altamente complejas, basadas en la conquista de los cuerpos y la difusión de la imagen grabada, pintada o escenificada, y que intentó la creación de un hombre nuevo al que imaginaba exento de los pecados del Viejo y del Nuevo Mundo. Pero no basta recordar que este laboratorio de la modernidad, la América hispánica, nos tiende el espejo de nuestra historia, un espejo más esclarecedor cuanto más deformante. América sirvió paralelamente como objeto, como banco de pruebas para vastas empresas intelectuales. Una de ellas se tradujo en la proyección sobre estos mundos nuevos de un conjunto de categorías religiosas tomadas de la herencia del paganismo antiguo y de la escolástica medieval y que se polarizaron en torno al concepto de idolatría. Éste es el segundo objeto de este trabajo.

Por todo ello, no podemos disociar experiencia americana y occidentalización. Más exactamente, la occidentalización —concebida como el efecto a largo plazo de las sociedades y las culturas occidentales sobre América y el mundo— tiene sus raíces en dicha experiencia. La occidentalización se mueve en registros múltiples: políticos, sociales, económicos, culturales. En este sentido, el fenómeno está indisociablemente ligado a la evolución del *pensamiento* occidental. Intentaremos, pues, a partir de la experiencia americana, explorar la manera como el Occidente letrado se empeñó en captar los mundos exóticos que entraban en su órbita, intentando sujetarlos a esquemas, a sistemas de interpretación o, mejor dicho, a redes que pudieran a la vez hacerlos accesibles y someterlos a sus designios. La América india fue, desde luego, a todo lo largo del siglo XVI, el terreno de predilección de esa empresa intelectual y colonial. Veremos que estos instrumentos siempre en acción, estas redes, reducen y aprisionan, aunque lleguen a crear objetos nuevos: las idolatrías mexicana y peruana. Veremos también cómo, para Occidente, esos objetos sustituyeron a las realidades plurales y singulares que encontró éste en su camino. Dicho lo cual, sería erróneo pensar que las "redes" en cuestión funcionaron exactamente como pantallas opacas. Con el paso del tiempo, sufrieron alteraciones profundas: se desplegaron una vez más en torno a nuevas articulaciones, se modificaron y desplazaron al contacto con la experiencia en el terreno y con los sistemas de pensamiento que se sucedieron en la Europa moderna. Pero asimismo, por un curioso efecto de rebote, como igual número de estratos sucesivos, contribuyeron a que el pensamiento occidental se instalara y arraigara en

un enfoque de lo real que se empeña en discernir y circunscribir lo que se ha convenido en llamar el dominio de lo religioso. Un dominio cuya evidencia y positividad se imponen con mayor fuerza cuanto más se borraron, rechazaron o abandonaron los postulados teológicos que permitieron concebirlo. Son estas recaídas paradójicas las que nos interesan aquí, en particular las que adoptan la forma de la antropología religiosa y de la historia de las religiones. Es, pues, una reflexión sobre los espesores de un campo epistemológico o, más exactamente, sobre la continuidad y la consolidación de una estructuración singular del saber lo que constituye el tercero y último objeto de estas páginas. Una arqueología en cierta forma. Pero una arqueología menos preocupada por deducir rupturas —a la manera de Michel Foucault— que por captar de qué manera las ciencias humanas y sociales mantuvieron, o incluso restablecieron a su manera, el principio de una trascendencia que habían dejado vacío en otros sitios.

Cualquier red es tan peligrosa como inevitable: la que ahora examinaremos en su constitución, inflexiones y metamorfosis atrapa en sus mallas al observador tanto o más que al observado. A veces nos obliga incluso a utilizar términos de los que desearíamos deshacernos, a expresarnos recurriendo a esquemas cuyo desgaste y fragilidad hemos denunciado. Hemos tratado de reducir esa paradoja sin poder eliminarla pues no es posible, a menos que pequemos de hermetismo o de hablar en jerga, despreciar un vocabulario tan familiar que parece evidente. Con algunos términos el desgaste es tan flagrante que resulta inofensivo. La *idolatría* no es actualmente para nosotros más que una variante de la pasión, un sinónimo envejecido de adulación, y el *ídolo* sólo una estrella de paso, la diversión de un momento o de una generación... Para otros, el desgaste es más insidioso. Es el caso de *religión* y *religioso*. Estos conceptos siguen teniendo autoridad y conservan un sitio de elección en los medios masivos y la cultura así como en el microcosmos "en crisis" de las ciencias humanas: historia, antropología y sociología confundidas. Aunque, ¿por cuánto tiempo más?

Para medir el significado de esto, para explorar la idolatría e interrogarnos sobre las fuentes y las paradojas de la antropología religiosa, hemos elegido el viaje. Un viaje por la América de los indios y de los españoles, de los mundos prehispánicos, de los conquistadores y cronistas. Una América que se encabalga a veces sobre China y África y en la que se refleja el Mediterráneo antiguo. A lo largo de nuestro recorrido, al que se juzgará quizá demasiado lento a veces y otras demasiado rápido, se agotarán etapas, se olvidarán otras, se descuidarán estaciones a propósito y se perderán pistas en el transcurso. Pero ésos son los riesgos de un viaje.

Un viaje a dúo implica a veces miradas divergentes, sensibilidades distintas, pero ¿qué paseante solitario agotaría ese inmenso espacio? En el curso de esta confrontación, que fue objeto de un seminario de dos años, debería ser posible mezclar y fundir la experiencia del etnólogo y la del historiador, las lecciones de los Andes y las de México. Lo que no significa negar la herencia de hábitos de pensamiento distintos sino saber explotarlos en el seno de un procedimiento que, por ser más una arqueología que una historia de las ideas, pretende estar resueltamente abierto a las cuestiones políticas y antropológicas. Nos pareció que había que desenclavar el americanismo y ligarlo a la historia de Occidente, de la que es una prolongación natural. Porque, en nuestra opinión, la pretensión del americanismo de convertirse en una disciplina en sí oculta lo esencial: el inmenso aporte de América a la episteme occidental.*

* Sin la ayuda de Thierry Marchaisse y de todos los que participaron en el seminario, este libro no sería lo que es. Vaya nuestro agradecimiento para ellos.

I. DESCUBRIMIENTOS

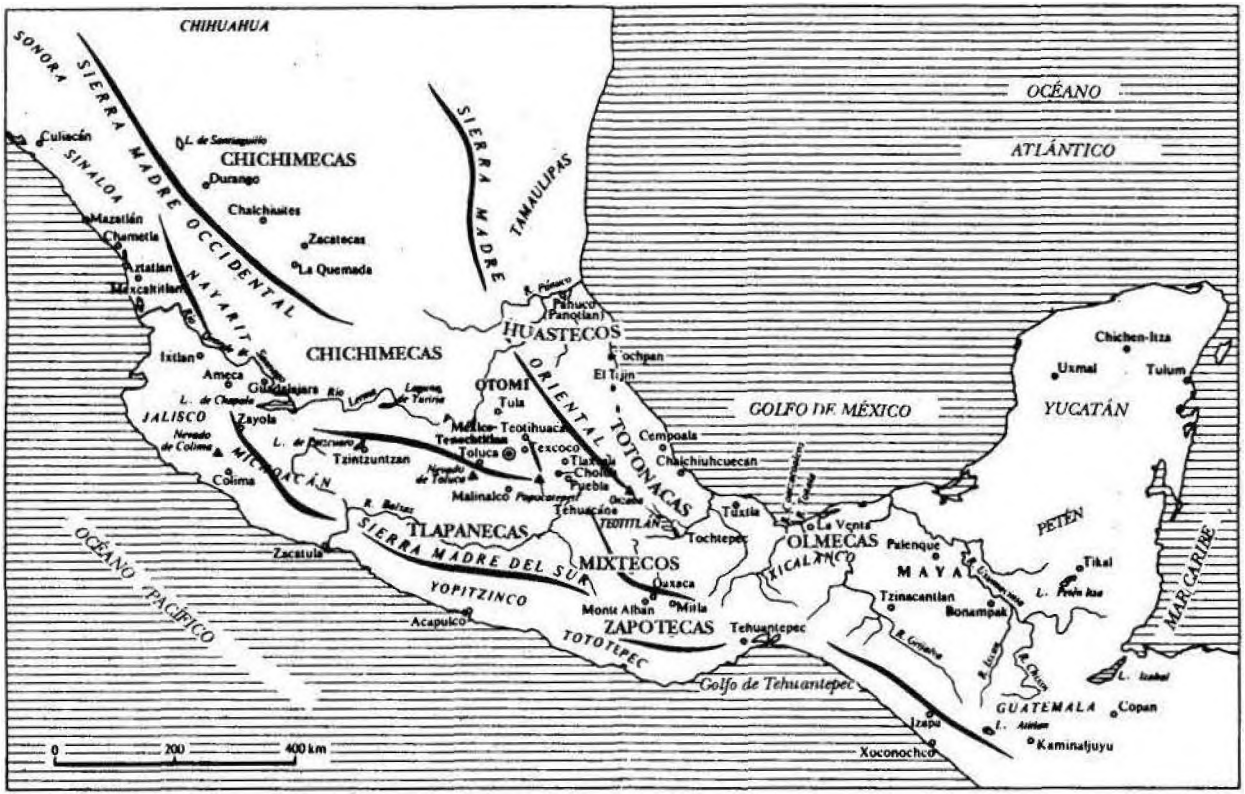
La idolatría

Soy, por más que tú me ultrajas,
la que sabrá defender
fueros de edades tan largas,
pues Alegórica Idea,
Consideración abstracta
soy, que colectívamente
casi todo el Reino abraza.

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, loa para el auto intitulado *El cetro de José*.

EL MÉXICO DE LAS MEZQUITAS

1519. Una flotilla de una decena de carabelas llega frente a las costas de Cozumel. Una isla tropical bajo el sol de Satanás, de "olores maravillosos", a unos cables de la península yucateca, sobre las aguas tibias y desesperadamente límpidas del mar Caribe. Los españoles, como de costumbre, buscan oro, se apoderan de algunos objetos, pero su jefe, Hernán Cortés, prefiere calmar las ansias de sus hombres. El conquistador abriga otros proyectos. Sobre la isla todos observan con atención los gestos de un viejo indígena en el patio de un "adoratorio". Unos indios queman incienso. El anciano parece estar predicando. El cronista Bernal Díaz del Castillo recuerda el asombro de los conquistadores ante ese espectáculo insólito, "era cosa nueva para nosotros". Y sin embargo, de inmediato se da por hecho que el anciano es un "sacerdote de los ídolos" y que se entrega al "culto de los falsos dioses". Lo exótico se transcribe rápidamente al lenguaje de los recién llegados, que asisten así a una escena destinada a repetirse cada vez que las circunstancias lo permitan. Los ídolos son derribados y rotos, el santuario pagano es regado con cal, y a los ídolos los sustituyen una cruz y una imagen de la Virgen. Este arrebato de rabia iconoclasta —que quizá sólo el ojo de Werner Herzog ha podido comunicarnos hoy— termina de manera bastante insólita: los conquistadores confían a los "sacerdotes de los ídolos", y por tanto del diablo, la guarda de las imágenes cristianas



Mapa tomado de L'Origine des Aztéques, *de Chistian Duverger, Éditions du Seuil, 1983.*

y la conservación de los nuevos sitios de culto. Comportamiento paradójico pero que se explica, como veremos más tarde.[1]

La flotilla prosigue su curso, bordea las costas de Yucatán, luego las del golfo de México hasta las inmediaciones de lo que será Veracruz. Se lucha con los indios, se hacen trueques, se pierde a veces, se elevan altares, se celebran misas, se predica contra los ídolos. Desde el puente de los navíos, más allá de las grandes playas de arena y las palmeras, el ojo descubre fértiles y alegres vegas y se detiene en la línea de las sierras que a veces desaparece tras una cortina de nubes.

Durante todo el viaje, convencido de que para conquistar hay que conocer primero, Cortés no se contenta con dirigir la expedición. Observa y registra lo esencial de lo que ve: los hombres, los víveres, las ciudades, el hábitat... pero también "la secta, los ritos y las ceremonias" de las poblaciones que encuentra:

> Tienen sus mezquitas y adoratorios y andenes todo a la redonda muy ancho y allí tienen sus ídolos que adoran... a los cuales honran y sirven de tanta manera y con tantas ceremonias que en mucho papel no se podría hacer de todo ello... entera y particular relación... Queman en las dichas mezquitas incienso y algunas veces sacrifican sus mismas personas... y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir para que más aceptasen su petición, toman muchas niñas y niños y aun hombres y mujeres de mayor edad y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas y queman las dichas entrañas delante de los ídolos y ofreciéndoles en sacrificio aquel humo...[2]

Mezquitas, oratorios, ceremonias, ídolos, sacrificios... desde 1519 y sus primeros contactos con Yucatán y los pueblos de México, Hernán Cortés abonaba el terreno de lo que sería nuestra mirada sobre las "grandes religiones amerindias". Los ribereños mexicanos del golfo y del Caribe debían por primera vez cubrir los gastos de este ejercicio inspirando las páginas de una monografía destinada al emperador Carlos V. Allí estaba ya quizá lo esencial: la visión de una América india que sigue siendo la nuestra, aun cuando para nuestra mirada moderna las "pirámides" hayan sustituido a las "mezquitas". Unas decenas de años más

[1] "Itinerario de Grijalva", en García Icazbalceta (1971), I, p. 286; Díaz del Castillo (1968), I, p. 99.

[2] Anthony Pagden y J. H. Elliott, comps., *Cortes, Letters from Mexico*, [*Cartas de relación*], Londres, Yale University Press, 1986, pp. 22, 24.

tarde, en España, el capellán de Cortés, López de Gómara, vuelve sobre ese episodio e incluso intitula un capítulo de su *Conquista de México* "La religión de Acuçamil", es decir, de Cozumel. En él describe los templos, las sacristías, los ministros, los sacerdotes, las capillas, los dioses, los ídolos, las ofrendas; en él refiere los sacrificios de animales y de seres humanos, las peregrinaciones de los fieles que se daban cita en la isla, "tal era —concluye— la religión destos acuçamilanos".[3]

Detengámonos en estas dos visiones que debían superponerse. Expresan y sintetizan un enfoque que los colonizadores, soldados y gente de la Iglesia impusieron sin cesar a las altas culturas de América a medida que las descubrían y dominaban. Y no es que todo se haya decidido en esa pequeña isla del Caribe. Las cosas son evidentemente más lentas y complejas. Además no principian con Cortés.

Para entender mejor, vale la pena un comentario sobre el escenario en el que tomó forma lo que será, para bien o para mal, nuestra antropología religiosa. De 1517 a 1519, en tres expediciones, unos españoles descubren México progresivamente: encuentran ciudades, templos, una abundancia de ídolos, sociedades civilizadas y culturas que nada tienen de la austera sencillez de las islas que tocó Colón, esas islas que, en opinión del almirante y del cronista Pedro Mártir, no parecían, a primera vista, conocer "secta ni religión". Antes de volverse hacia las tierras mexicanas, los españoles se habían contentado con dispersarse en los archipiélagos del Caribe y las costas de Colombia, Venezuela y Panamá. Asia, a la que se perseguía obstinadamente, parecía alejarse como un espejismo, los indígenas casi siempre eran pobres en oro y sus cultos parecían demasiado rudimentarios para atraer en forma sostenida la atención de los conquistadores. No hay templos, ni oraciones ni sacerdotes. Cuando mucho, se hace mofa de lo absurdo de algunas creencias. Para Colón, los araguos que poblaban esas islas eran "una gente muy pobre de todo", "llenos de humanidad y sin maldad alguna", presas de los ataques de los feroces caníbales.[4] Para la mayoría de los españoles se trataba de poblaciones indefensas a las que se apresuraron a explotar, las que desaparecieron por agotamiento en los placeres auríferos. La imposición del tributo, el ataque microbiano y las exacciones de todo tipo acabaron con los indígenas,[5] demasiado pronto como para poder estudiarlos cómodamente, pero en forma tan brutal como para que un

[3] López de Gómara (1552), f. x.
[4] Pané (1977), p. 89; Colón (1985), p. 43.
[5] Chaunu (1969), pp. 129-133.

dominico, Bartolomé de las Casas, tomara conciencia de la magnitud del drama que afectaba a esas poblaciones. Más tarde volveremos a encontrarlo.

Fue, pues, la experiencia mexicana la que modificó esa mirada, una generación después del descubrimiento de América. Hemos visto que Hernán Cortés elabora una primera descripción de la idolatría a partir de lo que parecen ser manifestaciones distintivas de una "secta errónea" a la que sitúa de manera insistente en un marco civilizado: "[Estos indios] viven más política y razonablemente que ninguna de las gentes que hasta hoy en estas partes se ha visto."[6]

La tendencia es manifiesta. Desde entonces idólatras e idolatrías serán localizados, identificados, etiquetados y descritos. La cuestión, por lo demás, no es filosófica o intelectual. La idolatría que observó Cortés brindaba también y ante todo un pretexto político-militar, puesto que legitimaba la conquista dando lustre a las glorias de una nueva "Reconquista", como si fuera posible proseguir en tierra americana la cruzada emprendida en España contra el Islam. Al mismo tiempo, la acusación de idolatría contribuía a arraigar la imagen de unas sociedades complejas, ricas y demoniacas, despertando la codicia y justificando todas las agresiones, sociedades que "vivían civilmente obedeciendo leyes y tenían palacios, templos magníficamente de piedra, plazas y calles arregladas con buen orden donde negociaban...".[7] La idolatría es aquí un sinónimo de cultura y civilización, sin importar cuál sea el oprobio que se añada a este concepto.

El mundo que surgía ante los ojos de los conquistadores era imprevisto e imprevisible. Ni la sencillez conciliadora de las Islas, ni los refinamientos que se daban por descontados en el Japón o en la China del Gran Kan. Las sociedades mayas de Yucatán, los totonacas de Veracruz, los nahuas sometidos a Moctezuma —o rebeldes a su hegemonía— componían una asombrosa paleta de culturas que los españoles trataron de comprender a medida que los descubrían e intentaban someterlos al rey. Tarea compleja hasta para nosotros que, por ignorancia o pereza, seguimos hablando de los aztecas sin darnos cuenta de que no se trataba más que de una rama —así fuera la más poderosa— de las poblaciones nahuas y que la denominación de *mexicas* sería históricamente mucho más conveniente. Debemos imaginar las rivalidades, las tensiones, las enemistades, las guerras que dividían a las grandes

[6] Cortés (1963), p. 25.
[7] Mártir (1964), p. 397.

ciudades del mundo nahua (Tlaxcala, Cholula, Huejotzingo, Texcoco, México-Tenochtitlan...), separadas por unas decenas de kilómetros, mientras que otras culturas igualmente prestigiosas se repartían el resto del antiplano mexicano: zapotecas y mixtecos en Oaxaca, tarascos en Michoacán... Pese a vivir aisladas durante milenios del resto del mundo, ignorantes de la rueda, de la escritura y del hierro, estas sociedades complejas poseían otros logros y seguían otros caminos totalmente ajenos al Occidente: una expresión pictográfica plasmada en los códices de fibras o de piel, una ciencia refinada del tiempo y de los calendarios de la que dependía toda la actividad humana, una complicada práctica de la oralidad...[8]

Nada, ni las palabras, ni los gestos, ni la vestimenta, las costumbres o las construcciones, cabía en la comprensión del observador europeo, todo lo desorientaba aun cuando, hay que decirlo, la experiencia de las Islas facilitó los primeros contactos. Dédalo de lenguas, dédalo de culturas, de objetos en cuyo seno era imposible orientarse *a priori*. Las dos expediciones que precedieron a la de Cortés ya habían aportado su cosecha de inquietudes y preguntas. Desde esas torres extrañas que se erigían a lo largo de las costas que intrigaban a marinos y soldados: en 1518 los conquistadores cuentan unas 15 de ellas en las playas de la isla de Cozumel... ¿Los indios eran los descendientes de los judíos expulsados por los emperadores Tito y Vespasiano, como se pensaba hacia 1518, según refiere el cronista Bernal Díaz del Castillo? ¿El país estaba poblado por amazonas? ¿Debía verse en la práctica indígena de la circuncisión la influencia cercana de poblaciones judías y musulmanas, como pensaba en 1518 el capellán de la expedición que dirigía Juan de Grijalva?[9] Cuando los españoles, en el curso de sus peregrinaciones, encontraron los restos de un sacrificio humano, parece que no identificaron inmediatamente el origen de las osamentas y de las flechas ensangrentadas y se limitaron a un enfoque de lo más convencional: "Reservaban este lugar para castigar a los condenados."[10] No fue sino más tarde, quizá durante la segunda expedición, cuando el término sacrificio se impuso para designar esa práctica y explicar el hallazgo de los cadáveres, los cráneos y las osamentas que tapizaban el suelo en torno a los ídolos. Es, por último, a finales de la primera expedición, cuando los objetos figurativos que recogen se consideran

[8] Sobre esas culturas véase, por ejemplo, la síntesis de Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.

[9] "Itinerario de Grijalva", en García Icazbalceta (1971), I, pp. 283, 288, 307.

[10] Mártir (1964), p. 402.

como ídolos y cuando las mentes se preparan para descubrir a los gentiles (= paganos) y las idolatrías.[11]

Desprovistos de intérpretes y luego recurriendo a una cadena de intermediarios, los conquistadores arriesgaban además su vida a cada instante. Debían situarse en un mundo desconocido que no era ya el de las Islas. Lo hicieron creyendo recobrar realidades familiares: "comerciantes", "mezquitas", templos, oratorios, sacrificios, altares, sacerdotes; en suma, una "secta", una "religión"... Desde ese momento, lo exótico se vertía en un molde familiar, tan familiar que se creyó universal. Las "torres" anónimas que se erigían a lo largo de las costas mexicanas se convertían para unos en mezquitas y para otros en los "templos" o más bien las "casas" de los ídolos.

Otros conquistadores compartieron la mirada y las ecuaciones culturales de Cortés sin alcanzar jamás su agudeza. Citemos, para recordar, a algunos de los capitanes que lo acompañaron en su marcha: Bernal Díaz del Castillo, el "conquistador anónimo", Andrés de Tapia...[12]. Díaz del Castillo describe los primeros ídolos que observa en 1517; al año siguiente, el sacerdote Juan Díaz recoge una de las primeras evocaciones del sacrificio humano pero se muestra prudente: *"Secondo le sue maniere, se presume que sono idolatri."* El capellán observa, cree reconocer sacerdotes, identificar ritos, calcula pero aún no resuelve.[13] Luego le toca el turno a Hernán Cortés, a quien se debe la primera precisión. Hacia 1532, el "conquistador anónimo", cuya identidad permanece en el misterio, recoge, para describir los cultos de México, lo esencial de la red esbozada para Cozumel y las costas mexicanas, completándola, revistiéndola a la medida de la grandeza cautivadora de México-Tenochtitlan, lo que nos vale un retrato de los "clérigos" indígenas, de sus vestidos, de su forma de vida, de su formación; una descripción bastante sugerente de los templos, a los que no vacila en comparar con La Giralda de Sevilla; una presentación fascinada de los ídolos "de maravillosa grandeza y altura y de muchas labores y figuras esculpidas";[14] una enumeración de los sacrificios... Todo está imperturbablemente traducido, transcrito en un vocabulario eclesiástico: a la idolatría la sirven con "devoción" unos "religiosos", en el marco de su "religión" (es decir, de su orden) y en "capillas"...

[11] Díaz del Castillo (1968), I, p. 56.

[12] "Relación de Andrés de Tapia", en García Icazbalceta (1971), II, pp. 554-594; *El conquistador anónimo* (1970).

[13] "Itinerario de Grijalva", en García Icazbalceta (1971), I, pp. 296-298, 285.

[14] *El conquistador anónimo* (1970), p. 74.

Luego toman la estafeta los grandes cronistas: Oviedo, Gómara...[15]. Sintetizan, fijan, repercuten aún mejor la imagen repetida por doquier de la idolatría mexicana. La descripción regresa al estereotipo. Recurrencia de un discurso, de un vocabulario que hasta fines de siglo y mucho más tarde aún destilan las mismas tranquilizadoras certidumbres.

El lector se asombrará de esas curiosidades repetidas, de esa prolijidad, de esos guerreros lo bastante letrados como para contar su experiencia en páginas de una frescura que no deja de sorprender. Encontraremos muchos otros ejemplos. Esto parece menos desconcertante cuando se devuelve a las posesiones de Carlos V la importancia, la extensión, la prodigiosa riqueza cultural e intelectual que fueron suyas.[16] Los Países Bajos, una parte de Italia, las Coronas de Castilla y Aragón, de Nápoles y Sicilia, los dominios austriacos, el Franco-Condado, quedan reunidos bajo la férula del mismo hombre que añade a todos sus títulos el de emperador. Dignidad suprema que le vale una preponderancia teórica sobre los demás soberanos de Europa occidental y una influencia segura sobre las tierras germánicas. El Imperio está por doquier. Un rasgo entre mil, un gesto entre mil: al tomar parte en la desastrosa expedición de Argel en 1541 López de Gómara, el futuro cronista de la conquista de México, encuentra a Cortés. De una expedición a otra, de México a las costas de Argelia, se perfila la magnitud planetaria de una dominación que, al tiempo que se acrecienta con un continente (con excepción del Brasil y del norte de América), busca con menos éxito dominar el Mediterráneo occidental, someter a los príncipes alemanes y, más cerca de nosotros, mantener cercada a Francia. Un Imperio cosmopolita, presente en Italia como en Flandes y en las tierras germánicas, heredero de la cultura borgoñona, abierto a los renacimientos italiano y flamenco. En suma, los dominios de Carlos V constituyen la primera potencia de Europa, tanto en el plano material como en el intelectual. En ellos circulan las ideas, prosperan las universidades. Tan sólo en España, Salamanca (donde florece el neotomismo) y Alcalá (donde se realiza la Biblia políglota) acogen a los discípulos del cardenal Cisneros, a los alumnos de Francisco de Vitoria (1492-1546) y de Domingo de Soto... 11% de los intelectuales españoles enseña fuera de España, mientras que 25% ha realizado estudios en el extranjero.[17] De Bolonia y su famoso Co-

[15] López de Gómara (1552); Oviedo (1547).

[16] Sobre el contexto europeo, Jean Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance*, París, Arthaud, 1967; Manuel Fernández Álvarez, *La España del emperador Carlos V*, Madrid, 1966.

[17] Henry Kamen, *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*, Madrid, Alianza

legio español de Lovaina que acoge a Erasmo de 1517 a 1521, al Toledo de Fonseca, a la Sevilla del inquisidor Manrique, al México del arzobispo Zumárraga y de Vasco de Quiroga, los intelectuales ilustres y menos ilustres animan una prodigiosa vida cultural que debate grandes cuestiones del siglo XVI. España vive entonces los últimos destellos de un cosmopolitismo aún medieval. Enfrenta la difusión del humanismo y del erasmismo, entrevé el nacimiento del luteranismo, alberga el misticismo de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa, antes de sufrir el contragolpe de la represión inquisitorial y de terminar su Siglo de Oro.

Pero a la pluralidad de lenguas y de culturas que hacen del Imperio de Carlos V el extraordinario mosaico que conocemos, España añade la pluralidad de las confesiones con las que penosamente debe habérselas. A diferencia de Francia o de Italia, la España medieval es casi tan judía y musulmana como cristiana. El recuerdo del último reino musulmán aún está próximo, puesto que Granada cae el mismo año del descubrimiento de América (1492) y la conquista del Nuevo Mundo se inscribió histórica y luego ideológicamente en las prolongaciones de la Reconquista ibérica. Sin embargo, España sólo oficialmente es católica; alberga importantes minorías moriscas convertidas por la espada al cristianismo; también está poblada por doquier de conversos, judíos de ayer, hoy cristianos sinceros o de fachada, que desempeñan un importante papel en el pensamiento religioso y humanista de la península Ibérica: Vives, los hermanos Vergara, Constantino Ponce de la Fuente, entre los más notables... Es decir —y esto es esencial para nuestro propósito— que la definición de la pertenencia confesional tiene en España un papel cotidiano hasta el punto de que los vocablos que se refieren a ella son los que distinguen a los grandes sectores de la población: "viejos cristianos", "nuevos cristianos" de conversión reciente, moriscos, conversos.[18] Esa coexistencia cotidiana lleva no solamente a definir las etnias y los pueblos de España mediante sus creencias: hace del aspecto religioso un punto vital en ocasiones, un objeto de constante apreciación, de polémicas y más generalmente de reflexiones y comentarios: la apología del cristianismo frente al judaísmo y al Islam, la defensa del Islam contra el catolicismo "idólatra", la afirmación abierta o más a menudo velada del judaísmo frente a la

Editorial, 1983, p. 200; sobre la cultura letrada en la península, Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, 1937.

[18] Sobre los moriscos: Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos*, Madrid, Alianza Universidad, 1978; sobre los conversos: Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, Ediciones Istmo, 1978, 3 vols.

Iglesia: a cada momento, desde lo alto de las cátedras o en el secreto de los hogares, se hacen comparaciones, se oponen ritos, creencias, funciones sacerdotales, se miden las diferencias y a veces las convergencias en términos "religiosos", se intentan "sincretismos", y es que, para sobrevivir, hay que conciliar la herencia no cristiana y el catolicismo.

Más que ningún otro pueblo de Europa, los castellanos están, pues, acostumbrados a enfrentarse a otras religiones, a contemporizar con ellas o a tratar de exterminarlas y de concebir en una perspectiva cristiana, incluso mesiánica, la expansión del dominio ibérico. Esta herencia es tan capital como llena de ambigüedades y malentendidos, porque lleva a hacer de un sector cultural al que designamos con los términos de "religión" y "religioso" un dato universal y evidente, cuando no es sino la expresión de realidades totalmente específicas: las tres "religiones" coexistentes (cristianismo, judaísmo e Islam) resultan ser "religiones del Libro", unidas —más allá de sus antagonismos encarnizados— por un patrimonio histórico común, surgidas de un molde análogo, tan obsesionadas por la primacía del monoteísmo o del dogma escrito, por la ambición de universalidad, como excluyentes de cualquier otra forma de creencia. Y, sin embargo, eran suficientes para arraigar la idea de una omnipresencia y de una evidencia de lo "religioso" y para convencerse de la recurrencia, del parentesco y, desde luego... de la incompatibilidad de sus diversas manifestaciones. Para muchos españoles, letrados o no, se trataba además de algo muy distinto a un debate de ideas y de fe: era a menudo la tragedia de una experiencia. Se sabe que el padre de un humanista de la talla de Juan Luis Vives había perecido en la hoguera en 1524, condenado por la Inquisición por seguir practicando el judaísmo.[19]

Formados, pues, en su península en la experiencia de la pluralidad de lo "religioso" y del enfrentamiento de las religiones, los castellanos y sus vecinos circulan de una tierra a otra y se rozan con la italianidad antes de lanzarse en busca de fortuna del otro lado del Atlántico, en las Islas, en el golfo de Darién, en México. Pensemos que si bien Carlos V nunca visitó México ni Lima, estuvo nueve veces en Alemania, seis en España, cuatro en Francia, dos en África, siete en Italia y 10 veces en los Países Bajos... Si Cortés renuncia a servir en Italia para partir hacia las Islas, algunos miembros de su expedición sirvieron en la península. Oviedo, el cronista de las Indias, deja España en los últimos años del siglo XV, aprende toscano, descubre la pintura del *Quattrocento*, conoce

[19] Sobre Luis Vives, Bataillon (1987).

Roma y visita Nápoles y Sicilia antes de escribir su *Historia general y natural de las Indias*. Entretanto, viaja a América, regresa, atraviesa España y llega hasta Bruselas y los Países Bajos antes de volver a emprender la ruta del Nuevo Mundo para terminar sus días en Valladolid en 1557.[20] López de Gómara no tenía aún 20 años cuando se establece en Roma; 10 años más tarde, se halla en Venecia, y otros 10 años más tarde, del otro lado del Mediterráneo, frente a Argel, donde encuentra a Hernán Cortés. Gómara, es cierto, no se embarcó en la aventura americana como lo hicieron Oviedo y tantos otros junto con él. Fascinado por la persona del conquistador, termina sus días en Valladolid entre 1557 y 1566. Se podría alargar la lista de esos hombres de pluma y mencionar otras biografías coloridas, de las que tanto gusta nuestra época. Esa prodigiosa movilidad —¿o hay que llamarla inestabilidad?— se observa también en la facultad de adaptarse a los medios, a los horizontes, a las situaciones más diversas e imprevistas. Es indisociable de la sed de conocer, de describir, que a menudo imbuye en sus obras, pese a que escriban ante todo para recordar sus méritos o hacer ajustes de cuentas. No obstante, todos están conscientes de ser los testigos de un acontecimiento notable que hay que saber expresar por todos los medios. De nuevo Gómara: "La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias; y así las llaman Mundo Nuevo."[21]

Así pues, movido por esa sensibilidad particular y ese apetito enciclopédico —"el deseo de saber"— que engloba la medicina, la botánica, la geografía... Gómara inserta su descripción de "la religión de Cozumel" entre una introducción dedicada a la fauna, a la flora, a los habitantes de la isla y una digresión igualmente apasionante dedicada al "pez tiburón". La religión vuelve a surgir varios capítulos más tarde cuando aborda la descripción del gran templo de México-Tenochtitlan, de los dioses principales, de los sacrificios. Un capítulo obligado, exótico y sin embargo plagado de términos consagrados que suenan tan familiares al oído, como el comentario sobre el uso de cierta agua sagrada en México: "...guardabanla al pie del altar muy religiosamente para consagrar al rey quando se coronaba y para bendecir al capitán general quando lo elegía para alguna guerra, dándole a beber della".[22]

A ejemplo de sus predecesores, Gómara empleaba sistemáticamente, para describir las culturas indígenas, el vocabulario de

[20] Ramón Iglesia, *Cronistas e historiadores de la Conquista de México*, México, Sep-Diana, 1980, p. 152.

[21] López de Gómara (1552) [Dedicatoria al emperador].

[22] *Ibid.*, f. XLIX.

la Iglesia: los mexicanos tenían religiosos, sacerdotes y dioses, ritos, fiestas y sacrificios, reliquias y ermitas. Siempre las mismas etiquetas, las mismas casillas que no tenían más que ser llenadas, con la condición, desde luego, de saber captar la forma curiosa de los templos, de anotar los horrores sangrientos del sacrificio humano, los refinamientos y los límites de resistencia del autosacrificio, la castidad de los sacerdotes, la extrañeza y la fealdad de los innumerables ídolos, la complejidad y la solemnidad de los ritos. Sin embargo, preocupado por elaborar el inventario de los rasgos culturales que faltaban en las sociedades mexicanas y en consecuencia por establecer lo que las distinguía del mundo occidental, Gómara no puso en duda ni por un instante la existencia de la "religión" mexicana. Si bien su forma disgustaba por su crueldad, sorprendía por su exotismo y su rareza, la "religión" y lo "religioso" no dejaban de estar presentes en el seno de estos pueblos tan devotos y piadosos: "eran religiosíssimos".[23] Sobre este punto todos los cronistas están de acuerdo.

¿Debe reprocharse a los hombres del siglo XVI que hayan creído en la transparencia de las culturas y utilizado un lenguaje de su tiempo para describir lo que tenían ante sí? Desde luego que no. Sin la seguridad de una transparencia, no hay curiosidad enciclopédica, aunque la descripción caiga en el cliché y destile hasta fines de siglo y después las mismas tranquilizantes certidumbres, incansablemente repetidas por la circulación de los manuscritos, su difusión mediante la imprenta y su traducción a varias lenguas. Como las cartas de Cortés o las del italiano Pedro Mártir, la *Conquista de México* contribuyó también poderosamente a difundir e imponer esa visión de las cosas del Nuevo Mundo. Impresa desde 1552 en Zaragoza, reimpresa el año siguiente y publicada en Amberes en 1554, fue traducida al italiano en 1556, al francés en 1568, al inglés en 1578... Ofrecía a Europa entera pautas para pensar y para ver a los indios americanos, pautas de las que ya nadie se apartaría. Para muestra, estas líneas que escribió en 1589 Juan Suárez de Peralta, hijo de un conquistador ligado a Cortés y que pese a ello se preciaba de conocer bien a los indios de México, donde había nacido:

> Los ritos y costumbres de los indios eran llanamente las mismas de los moros, idólatras. Hallaron los españoles al tiempo que pasaron a aquellas provincias grandísimas idolatrías y eran de las que se hallan escritas de los ritos de los antiguos gentiles: como son sacrificar hom-

[23] *Ibid.*, ff. CXXX, CXXXV.

bres, tener templos y estatuas de ídolos, adorar los animales y honrarlos con procesiones, ayunos y sacrificios de sangre, ser supersticiosos en mirar agüeros y tenerlos casi todos los que de los antiguos se escriben.[24]

Cieza de León o la búsqueda de la inmortalidad

Todo habría sido muy simple si, por grados sucesivos, la experiencia peruana no hubiera venido a complicar el cuadro. Ahora se nos perdonará que regresemos un poco, que disminuyamos el paso, que nos detengamos en algunos detalles aparentes. Pero ¿cómo no esbozar la complejidad geográfica y cultural de esa otra América, de una América que se pliega menos fácilmente al molde idólatra que el México de Cortés y que ya provoca dudas que nos acompañarán hasta el fin de nuestro recorrido? Habría que sugerir también por lo menos el efecto que tuvo en algunos la experiencia de campo, evocar la lucidez de una visión personal frente al estereotipo.

Cuando en 1532, tras dos incursiones costeras, los españoles invaden Perú —término que abarca entonces toda una parte de América del Sur—, México era ya la Nueva España y una sociedad colonial se instalaba sobre las cenizas de México-Tenochtitlan. Las idolatrías mexicanas habían sido progresivamente descubiertas e inventariadas. Al asombro del principio le sucedió cierta familiaridad con esos mundos nuevos, cuya irrupción en la historia de Europa había ampliado al infinito los límites del Viejo Continente. Los primeros cronistas de la conquista que acompañaron a las tropas de Francisco Pizarro, Francisco de Jerez, Miguel de Estete y Pedro Pizarro utilizaron, así, la herramienta conceptual que tan cómoda había resultado en México: la idolatría. Sin embargo, en la pluma de esos autores los detalles relativos a los cultos y creencias se eliminan en favor de consideraciones más generales y sin duda más elocuentes para individuos en conjunto menos refinados y menos instruidos que aquellos que tomaron parte en la conquista de México. En todas partes se señala la existencia de templos, construcciones singulares por su arquitectura, mezquitas consagradas al Sol o a ídolos de madera, como Pachacamac, adonde Hernando Pizarro, uno de los hermanos Pizarro, se dirige para obtener más rápidamente el rescate del Inca Atahualpa, prisionero de los españoles en Cajamarca. Del ídolo informe y nauseabundo que se guardaba en esos lugares y era considerado por los indios un dios progenitor y nutricio, Miguel de Estete habría podido

[24] Suárez de Peralta (1949), p. 9.

Nueva Granada y Perú en el siglo XVI

hablarnos extensamente, pero temiendo mostrarse demasiado prolijo, se limita a transmitir a la posteridad algunos breves comentarios que sin embargo siguen siendo las primeras informaciones sobre ese sitio venerable. Reproduciendo el gesto iconoclasta de Cortés, Hernando Pizarro destruyó el ídolo ante un grupo de indios y españoles.

Así pues, también en Perú hay mezquitas que evocan en el lector peninsular la odiada imagen de los moros y la duplicidad de los moriscos cuya presencia en España hacía temer las peores connivencias con los turcos. La comparación entre los templos mahometanos y los santuarios incas le parece tan evidente a Francisco de Jerez —pese a ello testigo inapreciable del primero y decisivo encuentro entre Pizarro y el soberano Inca Atahualpa— que llega incluso a afirmar que los indios, como los moros, se descalzaban antes de entrar a hacer sus oraciones: "Hazen mezquitas al Sol y cuando entran a ellas se quitan los zapatos a la puerta."[25]

¿Acaso Perú ofrecería una segunda versión de la conquista de México? Algunos episodios acentúan las correspondencias entre una y otra empresas. La figura de los caudillos, por ejemplo Hernán Cortés y Francisco Pizarro, que representan las hazañas y fechorías, pese a las protestas de varios cronistas, entre ellos Bernal Díaz del Castillo y Cieza de León, quienes, oponiéndose a ese culto a la personalidad, reivindican la participación de la tropa y de los guerreros anónimos. O también el valor simbólico, y hasta emblemático, de gestas dignas de los héroes legendarios: el incendio de las naves por Cortés; el paso al frente que dieron los 13 fieles de la isla del Gallo, respecto de la línea trazada en el suelo por Pizarro, Rubicón americano, promesa de un porvenir dorado...[26] Por último, el esplendor de los "reyes" mexicano e inca, Moctezuma y Atahualpa, y su trágica caída... Correspondencias engañosas en verdad, ya que la experiencia peruana jamás será reductible a la de México, ni siquiera en lo relativo a la idolatría. Y ello por múltiples razones que se refieren esencialmente a las especificidades culturales, pero también al estilo par-

[25] Jerez (1947), p. 330.

[26] La leyenda cuenta que durante la segunda expedición al Perú, Pizarro debió esperar en una pequeña isla, a la altura del Ecuador actual, llamada "la isla del Gallo", la llegada de refuerzos. Como sus hombres parecían haber perdido toda esperanza y deseaban dar marcha atrás, Pizarro trazó sobre el suelo una línea y exclamó: "Esta línea separa la miseria del placer; por aquí se llega a Panamá, para seguir siendo pobres; por allá, hacia Perú, para ser ricos." Acto seguido franqueó la línea divisoria y fue seguido por una docena de hombres que le eran fieles. La historia inmortalizó los nombres de los "trece de la isla del Gallo".

ticular de la conquista del Perú, cuyo resultado inmediato fue no la consolidación del dominio colonial como en México, sino la guerra civil y la anarquía. Los hombres del Perú —los primeros cronistas no utilizan jamás el término "soldados" y pocos de ellos lo eran en realidad profesionalmente— llegan en busca del oro y la riqueza que no pudieron hallar en México. El alejamiento considerable de la metrópoli alentó en los conquistadores el espíritu de rebelión. Tras un inicio poco glorioso, puesto que la conquista del Perú estuvo marcada por la traición y el asesinato del Inca Atahualpa por Francisco Pizarro —el propio Carlos V reprobaría ese hecho—, vinieron dos décadas de guerras civiles entre facciones enemigas: partidarios de Pizarro contra partidarios de Almagro, conquistadores hostiles a la legislación de las Indias contra representantes de la Corona. Esos años vieron surgir también la organización de una resistencia indígena en los Andes orientales. Hubo que esperar hasta 1548 para que se restableciera la autoridad real e incluso más para que los últimos brotes de rebelión indígenas quedaran definitivamente apagados. En ese contexto agitado se realizó la detección de las idolatrías peruanas.

Los primeros relatos de la conquista del Perú conceden así una importancia considerable a esos conflictos. Entre esas fuentes, la obra de Pedro Cieza de León destaca inmediatamente por la calidad de sus observaciones sobre las sociedades y las culturas indígenas. Por ello hemos elegido ilustrar a través de los comentarios de ese cronista las particularidades de las idolatrías peruanas así como las categorías utilizadas para conocerlas e interpretarlas.

Pedro Cieza de León tenía sólo 15 años cuando llegó al puerto de Cartagena en 1535. De ese niño nacido en Llerena, Extremadura, ¿qué sabemos en concreto? Una fecha de nacimiento aproximativa y lo que quiso revelarnos de sí mismo a través de su pluma, como el descubrimiento maravillado en Sevilla, un año antes de su partida, de una parte del rescate de Atahualpa expuesta a la curiosidad de las poblaciones locales. En su corta existencia —murió en España en 1554—, vivió varios años en Nueva Granada (Colombia) y recorrió Perú desde su frontera septentrional en la región de Pasto hasta Potosí. Al final de una vida agitada, dejó varios libros, obra inconclusa en realidad pero cuya primera parte, la *Crónica*, fue objeto, en vida del autor, de varias ediciones.

¿Por qué Cieza se aventura en dicha empresa literaria a su regreso a España? En varias ocasiones, está tentado a abandonar esa tarea que le resultaba penosa pero, obsesionado por la amenaza del olvido que disuelve en el viento y el polvo las más extraordinarias proezas, se siente llamado a cumplir una misión: consignar por escrito los hechos de armas de tantos españoles desconocidos,

pero también todas esas cosas "curiosas y diferentes en extremo" que eran los ritos y las costumbres de los indios destruidos por la codicia y la brutalidad de los conquistadores. Cieza no es el primero en sentirse desgarrado entre dos sentimientos contradictorios: la admiración que en él despierta el valor de los españoles, considerados como una especie de pueblo elegido ("así los eligió Dios para una cosa tan grande, más que otra nación alguna"), y la que le inspira la sabiduría de los incas. Ante la inmensidad de la tarea, Cieza actúa con un extraño pudor, pues no se considera hombre de letras y su pluma le parece demasiado torpe para reproducir lo que vio con sus propios ojos y lo que algunos testigos de primera mano, "hombres de crédito", le confiaron. Pero el peso de las verdades prevalece sobre el escrúpulo literario: "...y si no va escripta esta historia con la suavidad que da a las letras la ciencia ni con el ornato que requería, va a lo menos llena de verdades".[27] Al leer ahora los bellos textos de Cieza escritos en un lenguaje tan exacto, sin digresiones inútiles ni fiorituras, no puede uno menos de sonreír ante esas reservas. Porque no solamente el contenido de sus libros sigue siendo una fuente inapreciable para la historia y la etnología del Perú, sino también porque la composición de los diferentes textos ilustra diversos géneros. (Falso) diario de viaje —Cieza utiliza los testimonios de los primeros conquistadores—, el *Descubrimiento* recrea las etapas de la conquista del Perú, da cuenta de los primeros contactos, del cansancio y de la esperanza de hombres entre los cuales algunos decidieron poner fin a su vagabundeo quedándose con los indios. El *Señorío*, en cambio, es una verdadera monografía sobre el gobierno de los Incas, redactada a partir de los testimonios de los nobles aliados al Inca Huáscar —el hermano enemigo de Atahualpa—, únicos informantes que le parecen confiables. Por último, la *Crónica del Perú*, su obra maestra y también la primera, se presenta como un itinerario geográfico y personal que lo lleva del Darién (Panamá) y del golfo de Uraba en el Caribe hasta la ciudad de La Plata (actual Sucre en Bolivia), más allá de las minas de plata de Potosí.

Antes de saltar al mundo andino, reconozcamos con él los contornos occidentales del continente austral. En la tradición de los primeros navegantes, Cieza recoge las informaciones de los exploradores y, de Panamá hasta el sur de Chile —Valdivia, para ser precisos—, nos entrega una visión de esas regiones desconocidas vistas desde el mar. Así desfilan ante nuestros ojos los manglares que hasta nuestros días hacen impreciso el trazo de las riberas de Colombia y Ecuador; las dunas y las montañas de arena, "allí donde

[27] Cieza (1947), p. 353.

no llueve jamás", de la costa peruana y del norte de Chile; por último, la imponente barrera de la cordillera que se continúa hasta el estrecho de Magallanes, es decir hasta el fin del mundo. En ese recorrido marítimo, los indios siguen siendo poco visibles: lo esencial, la obsesión de todos los marinos del descubrimiento y de la conquista es el agua dulce, imposible de encontrar, o casi, en este desierto en apariencia inhospitalario que separa el Imperio de los incas del océano Pacífico.

El descubrimiento por Cieza de León de las culturas andinas se hace, como cabría esperar, por vía terrestre. En el curso de ese viaje, al que puede calificarse de iniciático, nuestro cronista, pese a ser originario de un país que prohibía con violencia todo lo que no correspondía a la norma cristiana, descubre progresivamente y con asombro el valor relativo de las culturas. Las tribus antropófagas de Nueva Granada (Colombia), el Imperio civilizado de los incas (Ecuador, Perú y Bolivia actuales) y las tropas españolas son las tres varas con las que mide el bien y el mal, el saber y la ignorancia, el orden y el desorden.

La travesía colombiana tiene su punto de partida en el Caribe y sigue la cordillera occidental al este de la actual ciudad de Bogotá hasta Popayán y Pasto, últimas regiones indígenas antes de penetrar en el vasto Imperio incaico. Montañas recubiertas de una vegetación inextricable, landas heladas y valles fértiles, los paisajes se suceden sin asemejarse, si no es por la lluvia implacable que transforma cada sendero en cenagal: "llueve todo lo más del año", comenta Cieza con la misma sobriedad que emplea para hablar de las serpientes, las emboscadas innumerables de los indios y las flechas envenenadas.

Mas la lluvia es también una bendición para los labradores. Y así a los españoles les sorprenden la fertilidad de los valles, las colinas verdeantes de las montañas y los ríos nutricios que rivalizan con los más grandes del mundo conocido, el Nilo y el Ganges. De Cartagena hasta Cali y Popayán, los conquistadores encuentran una multitud de poblaciones independientes unas de otras, a menudo enemigas: adivinan igualmente bajo los juncales las huellas de antiguas culturas desaparecidas por la presión guerrera de pueblos más recientes. Los indios de Nueva Granada, de los Andes verdes y húmedos, parecen desbordar las tierras fértiles, y por momentos Cieza esboza interpretaciones modernas (actualmente aplicadas en México) que reducen la antropofagia a una regulación salvaje y humana del crecimiento demográfico. Para explicar ese mosaico de pueblos, Cieza utiliza un término medieval mediante el cual los agrupa, pese a todas las diferencias lingüísticas, de vestimenta y culturales que los separan: el de

trías. En el antiguo vocabulario jurídico, la behetría era el derecho propio de una ciudad o de un grupo de elegir a su señor. Este sistema, combatido por la monarquía, declina y en el siglo XVI la behetría se volvió sinónimo de desorden y confusión. Lo que reúne a todas esas sociedades de la actual Colombia es, pues, la ausencia de poder político hereditario. De este modo el criterio que conserva Cieza para hacer inteligibles esas organizaciones sociales bastante distintas de las que existían entonces en Europa occidental no es religioso sino político, pues el concepto de behetría remite a la historia de las instituciones españolas y a una relación de oposición entre ese tipo de gobierno electivo y el poder monárquico.

En el contexto andino, las behetrías están condicionadas por el medio: uno de los méritos de Cieza es el de haber extraído una teoría sobre las relaciones entre las sociedades, el suelo y el clima, adelantándose a concepciones del siglo XVIII. Esta teoría parte de una paradoja: ¿por qué los valles fértiles de Cali, Anserma y Popayán en la Nueva Granada occidental no engendraron sino grupos belicosos y desorganizados, las behetrías, mientras que el rigor de las cordilleras del Perú y los rigores del clima permitieron el surgimiento de una civilización notable, la de los incas? La respuesta que da es simple: las condiciones de existencia arduas deben favorecer necesariamente el sentido de la disciplina y de la obediencia, así como la sumisión a una autoridad superior que se hace cargo de los intereses comunes. En efecto, en el sur de Pasto, en la frontera del actual Ecuador, la cordillera se vuelve progresivamente seca y hostil; la altitud de las tierras habitadas se eleva hasta alcanzar más de 4 000 metros en Perú y Bolivia. El frío se intensifica y no depende ya del ritmo de las estaciones. ¿Hace falta recordar que a diferencia de México (cuyas altas tierras son templadas), Perú es geográficamente desconcertante? Que en verano hace más frío que en invierno? ("En verano hace más frío que no en el invierno",[28] designando el verano en esas regiones a la estación seca por oposición a las lluvias "invernales".)

Resumamos la interpretación que da Cieza de los orígenes de la civilización inca. En tiempos remotos, Perú —en la acepción colonial del término, que desborda los límites del Estado moderno del mismo nombre— estaba, a semejanza de Nueva Granada, poblado por behetrías que peleaban unas contra otras; en una fecha que se pierde en la niebla de la tradición oral, los incas emprendieron la conquista de los valles y fundaron un Imperio es-

[28] *Ibid.*, p. 386.

table gracias a dos aportaciones fundamentales: la lengua quechua, impuesta a todos los grupos incorporados desde entonces al Imperio, y la carretera, ese "camino real" que los españoles descubren cuando penetran en la región de Pasto y avanzan a lo largo de las crestas que se pierden entre las nubes hasta Potosí y más allá. La perfección del pavimento y la concepción de esa red carretera no pueden menos que evocar las magníficas vías romanas.

Las behetrías andinas son, pues, a la vez un estado anterior —como las de la Edad Media ibérica— e inferior. Porque la forma de gobierno condiciona otros aspectos, en especial la antropofagia, a la que prácticamente todos los indios de Nueva Granada se entregan, mientras que esa costumbre fue prohibida por los incas en todo su territorio. En el contexto andino, el canibalismo traduce instintos bestiales, "esto más procede de bestialidad que no de ánimo",[29] pues Cieza comparte las opiniones que ya expusimos sobre México (donde, por cierto, existía la antropofagia) según las cuales la idolatría surge con la civilización. Los indios de las behetrías poseen además un rasgo común que los distingue radicalmente de los incas del Perú: no creen en la inmortalidad del alma.

No obstante, la *Crónica* dedica extensas descripciones a las ceremonias funerarias de los indios de la actual Colombia, sobre todo porque en todas sus poblaciones la orfebrería había alcanzado un grado de perfección único en el continente americano y porque eran numerosas las piezas que se enterraban con el cadáver para que éste fuera acompañado de su objetos familiares. Por otra parte, Cieza no participa en absoluto en el debate, en apariencia académico, que apasiona a muchas mentes de la época sobre la existencia o ausencia de un alma entre los indios. Que están provistos de ella le parece evidente, incluso en las behetrías. ¿Acaso estos indios no creen que el alma puede abandonar el cuerpo en circunstancias particulares como el sueño, la inadvertencia o la muerte? Por lo que toca a los incas, aclara, el alma se confunde con el corazón, *songo*, pero es inmaterial puesto que abandona el cuerpo en el momento de la muerte. Tratándose de un terreno delicado, Cieza añade que los indios no hacen distinción entre la naturaleza del alma y su poder; no obstante, los españoles no logran comprender claramente las creencias de los autóctonos ni traducirlas exactamente.[30]

Creer en la inmortalidad del alma no significa simplemente que ésta sobreviva a la muerte: implica también una moral, la certeza de una recompensa o de un castigo según las acciones rea-

[29] *Ibid.*, p. 372.
[30] Cieza (1967), III, p. 4.

lizadas sobre la Tierra, la separación neta entre el bien y el mal. Estaríamos tentados a añadir que esas concepciones implican la idea de Dios... Cieza no va tan lejos, o más bien da muestras de astucia al escamotear la piedra angular del sistema y sustituirla por la prueba terrestre y la manifestación material de esas creencias: la autoridad del Inca, el respeto a las leyes y las costumbres civilizadas. Por ello las behetrías, amorales y desordenadas, "no tienen creencia ninguna". Sacrificios, ofrendas, sacerdotes y ceremonias aparecen en cierto modo como desprovistos de significado, mientras que se los encuentra en todo el Perú incaico en estructuras coherentes y homogéneas. En suma, las behetrías no son en realidad sociedades idólatras.

Entramos así, guiados por Cieza, en el terreno de la creencia que sustenta a las instituciones y que se concreta en lo político. Este punto de vista no excluye en absoluto una descripción de las costumbres incas que se vale de categorías estereotipadas cuya aplicación vimos ya en México. Empero, habría que insistir en el hecho de que esas categorías de templo, sacrificio y sacerdotes que utiliza el cronista no son simples *ítems* (como sucede en nuestras modernas monografías etnográficas), sino marcos materiales en los que se inscriben el destino de una sociedad, el establecimiento de principios jerárquicos y la equidad en el respeto de los órdenes.

Entremezcladas con la historia de las dinastías incaicas aparecen numerosas descripciones de templos, apelación justificada en opinión de nuestro cronista por la belleza de los materiales utilizados en su construcción. Semejantes edificios no existían o no se habían visto en Nueva Granada, pues las grandes casas de madera y ramas no merecían ser comparadas con verdaderos santuarios. ¿Hace falta recordar que esos edificios dedicados al Sol o a otras entidades encerraban riquezas que atizaban la codicia de los españoles? Por añadidura, la perfección de la arquitectura incaica corrobora, por si fuera necesario, la idea de que sólo las grandes civilizaciones producen creencias dignas de ese nombre, que se materializan en construcciones comparables a los más bellos edificios ibéricos. Así como se había comparado el templo mayor de México con la Giralda de Sevilla, ¿no es equiparable el templo del Sol de la ciudad de Cuzco, Coricancha, con la torre de Calahorra en Córdoba?

No todos los templos tienen la misma importancia. Los hay, como el Coricancha, Pachacamac y Guanacaure, que atraen multitudes de peregrinos y que son sitios de ofrendas y sacrificios: otros, de dimensiones más modestas, se asemejan a capillas (ermitas) y sólo poseen un atractivo local. Esa jerarquía de san-

tuarios —que se subraya, como en México, mediante la utilización del adjetivo "mayor" desaparece no obstante cuando el cronista emplea el término vernacular de *huaca*, que prefiere a todas las traducciones españolas y que designa a la vez "objetos, seres, lugares y fenómenos sagrados". Conservemos provisionalmente esa definición, cuyo espesor da prueba de la dificultad de trasponer a nuestra lengua una categoría que le es ajena; en esas *huacas*, o al menos en algunas de ellas, los españoles encuentran ídolos no siempre antropomorfos, figuras del Sol, de la Luna y del trueno. A esas entidades hay que añadir a Ticiviracocha, héroe civilizador calificado de creador (hacedor), que formó a la humanidad y moldeó los prototipos de todos los seres vivos. Más tarde regresaremos a este personaje al que las descripciones de los cronistas del siglo XVI presentan como un apóstol extraviado en esos parajes. Lo que nos interesa aquí es el eminente sitio que ocupa en ese panteón.

La posición de Cieza ante el sacrificio humano, que en México desempeña un papel de primer orden, es ambigua porque ese rasgo es para él menos pertinente que el canibalismo, al que convierte en el criterio esencial para separar la animalidad de las sociedades sin gobierno estable (las behetrías) y el refinamiento de los incas sometidos a un poder central y a leyes estrictas. Al norte del Imperio incaico pero también en el comienzo de esta civilización, el consumo de carne humana es la regla: carniceros y "caribes" —denominación de los indios antropófagos del Caribe y, por extensión, de todos aquellos que seguían esas prácticas—, esos pueblos se comen unos a otros, más por gusto que por necesidad, con riesgo de exterminarse mutuamente. En Nueva Granada prácticamente no hay grupo que no practique esa costumbre abominable, cuyas víctimas son en primer lugar las mujeres y los niños pero también los cautivos. La antropofagia que menciona Cieza, pese al tono mesurado de sus relatos, no está empero exenta de teatralidad: carnes y vísceras expuestas al sol, colgadas de ganchos "como salchichones", corazones que se arrancan y devoran sin ritual previo ante la vista de los españoles estupefactos y asqueados, temerosos ante todo de encontrar sepultura en "el vientre de los indios", y en todas partes ese insoportable olor... En ese desenfreno de sangre y sinrazón, se puede descubrir la garra del demonio pero en mayor medida el peso de la ignorancia que nubla todo discernimiento y da libre curso a los deseos humanos. Esas concepciones presentes en la obra de Cieza dan a los indios de las behetrías una imagen próxima al animal no racional, situado más allá del mal. No resulta, así, sorprendente que la antropofagia parezca correr pareja con la desnudez; en

cambio, el horror a la carne humana entre todos los pueblos sometidos a los incas se acompaña de una búsqueda vestimentaria refinada que impresiona a todos los cronistas del siglo XVI por su perfección y su belleza.

El hecho de que los incas no practiquen la antropofagia no implica, sin embargo, que ignoren los sacrificios humanos. Éstos, como vimos en el caso de México, se organizan en torno al culto a una divinidad, al menos según la interpretación que se nos da, y exigen un personal especializado: los sacrificadores. Todo esto existía también en Perú en una escala significativamente menos importante: todos los cronistas señalan que en ciertas ocasiones se inmolaba a adultos y niños. Estos hechos son difíciles de escamotear. Pese a la simpatía que siente por los incas, Cieza de León no puede ignorarlos, aun cuando los minimice en extremo y se rebele incluso contra lo que considera, erróneamente, como falsos testimonios españoles destinados a justificar las injusticias cometidas, "queriendo con estas cosas que dellos contamos encubrir nuestros mayores yerros y justificar los malos tratamientos que de nosotros han recibido".[31] Al denunciar el carácter exagerado de las descripciones, Cieza logra disolver el sacrificio humano en el éter sin por ello negar su existencia. Esa actitud habría de compartirla con otros cronistas. Garcilaso de la Vega, *el Inca*, cuya obra se inspiró en parte en la de Cieza, eliminó las implicaciones morales del sacrificio humano entre los incas en favor de una utopía ejemplar cuyo lustre habría de acompañar a los antiguos peruanos hasta el siglo XX.

Como en México, los españoles encuentran en toda la América andina a sacerdotes "¡que hablan con el demonio!" Este rasgo está presente tanto en las behetrías como entre los incas. Puede incluso considerarse, como lo hace Cieza, el rasgo característico de todas las sociedades indígenas. Curiosamente, en este punto, las importantes distinciones entre los dos conjuntos políticos se desvanecen. Porque lo que parece primordial en el análisis de nuestro cronista no es el lazo que cada uno de esos sacerdotes guarda con el poder político, sino la comunicación que establece con el mundo demoniaco por medio de sustancias embriagantes que le hacen tener delirios ("desvaríos"), palabra que pertenece al vocabulario de la locura. En esas visiones, los demonios adoptan formas diversas: animales o fantásticas y, sobre todo, hablan; también pueden introducirse en ídolos repugnantes desde los cuales dan sus respuestas. Porque en toda la América andina la función primordial de esos ministros, hechiceros o sacerdotes es

[31] *Ibid.*, XXV, p. 88.

BIBLIOTECA

la de recibir e interpretar los oráculos que se designan con términos vernáculos específicos, lo que hace suponer diferencias de función.

Cabe preguntarse si, para Cieza, no es precisamente la ubicuidad del diablo lo que confiere a todos estos sacerdotes una apariencia común. Cieza cita los nombres específicos que recibe el demonio en las behetrías; en Perú, un mismo término, *supay*, designa a la vez al diablo y a los españoles. ¿Hay que ver en ello el indicio de una concepción indígena cercana al cristianismo? En realidad, *supay* era una de las designaciones que se dan en quechua (la lengua oficial de los incas) a los espíritus cuyas características propias se ignoran.[32] Así como Ticiviracocha, en la pluma de los españoles, se vuelve el "creador", *Supay* se vuelve el nombre mismo del Maligno. Como en México, lo religioso extiende su influencia a todas partes. Ya volveremos sobre esta traducción cristiana (y por tanto monoteísta) de las creencias peruanas. En la conservación de las idolatrías, según Cieza, el papel de los sacerdotes indígenas es capital. Se trata de "mentirosos", de charlatanes y hombres engañados por el diablo, y cuya arma principal es la palabra. Esa desconfianza hacia los sacerdotes se extiende incluso —con gran prudencia— a los curas católicos a los que Cieza acusa de haber mantenido a los indios en la ignorancia y de haber cedido a la codicia: "Y si Dios permitiera que tuvieran quien con celo de christiandad y no con ramo de codicia en lo pasado les dieran entera noticia de nuestra sagrada religión, era gente en quien bien imprimiera."[33] En suma, lo que constituye la esencia de la idolatría es la creencia en la veracidad de los oráculos, la negación de las causas naturales, la pretensión de influir sobre el movimiento de los astros y la regularidad de las estaciones porque "todos los movimientos del tiempo están encerrados en la sabiduría de Dios".[34] Por ello la erupción del volcán Cotopaxi en el actual Ecuador, interpretada por los oráculos indígenas como una reacción de la montaña contra la llegada de los españoles, no es para Cieza más que una simple coincidencia o, en rigor, el presentimiento que tuvo el diablo de un fenómeno que escapaba a su voluntad.

Si es verdad que para Cieza de León la idolatría se basa en la adivinación, ¿significa que en el Perú los ídolos no existen? El término se emplea en los tres textos que hemos recorrido, pero el autor prefiere el de "bultos", que le parece corresponder mejor a

[32] Pierre Duviols (1971), pp. 37-39, y Gerald Taylor, "Supay", en *Amerindia*, 1980, pp. 47-63.
[33] Cieza (1967), XXV, p. 88.
[34] Cieza (1979), p. 308.

las realidades locales. Las piedras, esculpidas o no, erigidas durante el paso mítico del héroe civilizador Ticiviracocha, huellas destinadas a marcar los hitos de su itinerario y sobre todo de conservar la memoria de éste, son "bultos". Este término da a la vez la idea de volumen —en oposición a la superficie plana de la pintura— y de imprecisión de las formas ("cosa embuelta y confusa", según el diccionario de Sebastián de Covarrubias publicado a principios del siglo XVII). El término bulto puede también aplicarse a una estatua y, por tanto, a las que se modelan con materiales humanos que son las momias. La importancia del embalsamiento entre los incas fue motivo de asombro para los españoles, que no habrían encontrado esa práctica en México. Los primeros cronistas, Miguel de Estete, Francisco de Jerez, Pedro Pizarro y, desde luego, Cieza de León hubieran podido comparar esas momias con las del antiguo Egipto, pero no lo hicieron. ¿Puede imputarse a la ignorancia esa falta de referencia a una práctica ajena pero conocida en el Antiguo Mundo? ¿O bien hay que reconocer a las momias incaicas una diferencia en el tratamiento y sobre todo en la forma que habría hecho imposible cualquier comparación? Lo cierto es que esas formas ancestrales, disecadas y vestidas con ropas suntuosas, alimentadas y paseadas como seres vivos, pertenecen, como las formas líticas, a la categoría *sui generis* de los bultos. Todos esos objetos humanos o materiales —aunque las piedras eran para los indios los vestigios de una humanidad muy antigua condenada a la inmovilidad por Ticiviracocha— poseen una función precisa, según Cieza: la de conservar la memoria de los tiempos antiguos a falta de una escritura o de pinturas, como era el caso de los mexicanos. Porque Cieza de León, más que cualquier otro cronista del Perú, está obsesionado por el problema de la escritura que permite a los pueblos sobrevivir, perdurar a través de los siglos, alimentando la memoria "por la virtud de su sonoridad"; nos referimos al desconcierto que se apodera de él ante la vista de las ruinas de Tiahuanaco desde el lago Titicaca, definitivamente mudas e incomprensibles a falta de textos escritos. En la medida en que la grandeza de los incas no debe perderse en el olvido, los bultos, sucedáneos de glifos o alfabetos, incitan más bien a la veneración que a la condena. Son menos la expresión de una "falsa religión" que el testimonio de un pasado amenazado por el olvido ante las limitaciones de la tradición oral.

Desde luego, no hay más memoria que la nobiliaria y Cieza es hombre de su tiempo, respetuoso de las jerarquías y de las virtudes ligadas a ellas. Bultos, ídolos y cantos fueron concebidos para gloria eterna de los Incas, aquellos que fueron valerosos y sabios, dignos de sobrevivir al olvido. Pistas de itinerarios míticos —así es

como traducimos, quizá erróneamente, el término de "antiguallas"—, se ven nuevamente investidos del poder de aniquilar el tiempo con motivo de diferentes festividades. Es entonces cuando las figuras (ídolos) y momias son sacadas de sus recintos, sepulcros, cavernas o santuarios. Permanecen guardadas por personas destinadas a ese servicio, para que los hombres les rindan homenaje —actitud que Cieza describe utilizando el término quechua hispanizado de *mochar*— y las consulten como oráculos.

En la medida en que los bultos, ídolos o momias, son la memoria de una dinastía, no solamente justa y sabia sino también y sobre todo amenazada irremediablemente de muerte, no son verdaderamente objetos "falsos" o más bien "vanos" que merezcan ser destruidos. En varias ocasiones, nuestro autor se rebela contra los daños perpetrados por los españoles que destruyeron tantos reinos. En nombre de todos los españoles, implora la gracia de Dios para que puedan aportar alguna compensación a esos hombres que no ofendieron en nada y que resultaron tan afectados: "Supliquémoslo nos dé su gracia para que paguemos en algo a gentes que tanto debemos y que tan poco nos ofendió para haber sido molestados de nosotros y las demás Indias tantas leguas de España y tantos mares en medio."[35] ¿Hay que ver en esta actitud pragmática ante los ídolos que tanta aversión provocó en los demás el signo de una falta de creencia? Sería anacrónico atribuir actitudes modernas a hombres del siglo XVI. Lucien Febvre lo demostró de manera irrebatible en el caso de Rabelais. Y, sin embargo, impresionan esa apertura mental y ese tono, sobre todo si se considera que Cieza de León es un autodidacto, si bien marcado quizá por el erasmismo.

Este primer recorrido mexicano y andino nos ha revelado la pluralidad de miradas que se lanzaron a todo el conjunto de las culturas indias de América. Frente a esos descubrimientos, los españoles adoptaron actitudes más o menos estereotipadas durante la primera mitad del siglo XVI, que se confunde con el reinado de Carlos V. Aversión epidérmica mezclada con admiración, iconoclastia de los primeros conquistadores que rompen los "ídolos" pese a los consejos de prudencia que dan los religiosos, repertorio detallado de los templos, los dioses y los sacrificios, comparaciones con los judíos y los moros, extrañamiento frente a hechos irreducibles a la experiencia y a la norma occidentales, indiferencia o juicios morales... Óptica distinta de la que surge una avalancha de preguntas: los lazos de la idolatría americana con los paganismos antiguos,

[35] Cieza (1967), XXV, p. 88.

las relaciones entre un panteón de entidades abstractas —astros, fenómenos naturales, *huacas*— reagrupadas en torno a una figura central y un Estado poderosamente unificado (el Imperio Inca); los lazos también entre idolatría y civilización, entre idolatría y costumbres ancestrales, entre la naturaleza del poder y la complejidad de los ritos y los cultos, entre el ídolo y lo que se supone representa, entre las prácticas idolátricas, el libre arbitrio y el derecho de someter a los pueblos... Preguntas fundamentales que explican el éxito de López de Gómara, al que Montaigne leyó con interés en la traducción italiana, o de Cieza de León, "el príncipe de los cronistas", al que *el Inca* Garcilaso de la Vega recogió a fines de siglo en sus *Comentarios reales*. Doble interés, en fin, de la idolatría: en esa categoría se concreta la proyección sobre las realidades exóticas de una red religiosa que supuestamente explicará lo aparentemente familiar y lo inefable; pero, al enfrentarse a notas discordantes o imprevistas, suscita también una pléyade de interrogaciones a menudo candentes y jamás indiferentes.

Tal vez nos hayamos perdido a veces entre los países, los conquistadores y las cordilleras, perdido en el abanico de las culturas, de los vocablos, las impresiones y los juicios. Es tiempo de hacer una primera pausa y abarcar con la mirada esas informaciones dispersas releyendo a uno de los más grandes intelectuales del siglo XVI.

II. LA RED LASCASIANA

> También podemos decir que los elefantes participan en cierto modo de la religión, ya que tras varias abluciones y purificaciones, se les ve levantar la trompa a manera de brazos y mantener los ojos fijos en el Sol levante.
>
> MONTAIGNE, *Essais*, Apología de Raimond Sebond.

VAYAMOS, pues, a un escenario más austero que contrasta con la frescura de Cieza o la epopeya de Gómara. Cuando, llegado al crepúsculo de una carrera cargada de experiencias y combates, el dominico Bartolomé de las Casas redacta hacia 1550 su *Apologética historia sumaria*, se entrega una vez más a la defensa e ilustración de las culturas indígenas de América.[1] En esta obra, el dominico se propone demostrar que, lejos de ser salvajes, muchos indios de América alcanzaron grados de civilización que no tenían nada que envidiar a las sociedades del mundo antiguo. Pero una lectura atenta de ese alegato resulta desconcertante, ya que remite tanto a la Antigüedad clásica como a la América india; a tal punto abundan las referencias a la idolatría antigua que se convierte en una guía inagotable que nos conduce y a menudo nos extravía en los meandros, las curiosidades, los grandes logros y las supuestas torpezas de los cultos paganos. A lo largo de todas estas páginas, capítulo tras capítulo, se agranda, crece un gigantesco y monstruoso Barnum de los ritos y las creencias, un fantástico despliegue de erudición que abreva en más de 370 fuentes distintas.[2] A primera vista, la empresa parece engullir el propósito del "defensor de los indios". Pero, bien mirada, lejos de ser despreciable, esclarece los primeros pasos de lo que ha de llamarse antropología religiosa.

[1] Las Casas (1967), I y II.

[2] Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 123. Aquí se encontrará una excelente introducción a esta obra. Acerca de la empresa lascasiana, Juan Friede y Benjamin Keen, *Bartolomé de Las Casas in History*, De Kalb, Illinois, 1971, y Henry Raup Wagner y Helen Rand Parish, *The Life and Writings of Bartolomé de Las Casas*, Albuquerque, Nuevo México, 1967. En francés, Philippe Ignace André-Vincent, *Bartolomé de Las Casas*, París, Taillandier, 1980.

Entendámonos bien. Las Casas no inventa la antropología religiosa. Como tampoco inventa la etnografía. Nadie inventa nada. Pero sacude las perspectivas tradicionales al introducir al Nuevo Mundo en el centro de sus reflexiones. Si bien explota materiales trillados, acondiciona y reutiliza un arsenal ya probado y además bastante antiguo, adereza las anécdotas, colecciona los ejemplos hasta la saturación, lo hace —y ése es quizá uno de sus principales méritos— prestándoles una dimensión universal, puesto que se trata de pensar conjuntamente la América india y el Antiguo Mundo. Una palabra clave: "cotejar", confrontar, comparar, articula la reflexión y los capítulos a lo largo del panorama enciclopédico de las religiones de la Antigüedad clásica o el Antiguo Testamento. ¿Cómo no sorprenderse ante el número y la densidad de los capítulos que Las Casas dedica a la idolatría antigua al grado de que parece haber olvidado a los indios de América? ¿Cómo, sobre todo, orientarse en esa avalancha de ejemplos, de anécdotas y de citas, de repeticiones inútiles e incluso tomadas de la Biblia, del antiguo Egipto, del mundo grecorromano y de las periferias bárbaras y que remiten de los iberos a los escitas pasando por los germanos, los suevos, los armenios...?

En realidad, cuando Las Casas habla sobre el origen, las causas y las formas del paganismo y aborda un número considerable de prácticas y rituales, su recorrido no es arbitrario. Está incluso rigurosamente construido y señalizado sobre un fondo de aristotelismo y tomismo, es decir, sobre lo que constituye la esencia del pensamiento medieval europeo. En él encontramos también esa búsqueda incesante de la racionalidad que tanto apreciaba la Escuela de Salamanca en la relectura que hacía de la doctrina de Santo Tomás de Aquino (1225-1274): había que explicar el mundo y defender el Evangelio apoyándose en bases exclusivamente lógicas y racionales.

Las Casas parte de una serie de certidumbres y premisas que delimitan desde el principio un campo conceptual homogéneo, sólido y claro, en donde su pensamiento (como el de muchos de sus sucesores) se despliega, se enraiza y... se encierra. El marco subyacente es la "ley natural", que da cuenta de una serie de ideas claras que comparten todos los hombres, sean paganos o cristianos, y que les permiten ver el mundo tal como es.[3] Tiene esencialmente dos maestros del pensamiento: Aristóteles y Santo Tomás, a los que habría que añadir a San Agustín por la manera

[3] Pagden (1982), pp. 61-64.

en que aborda el paganismo antiguo.[4] Del filósofo griego toma los fundamentos de su argumentación. Porque si bien desmantela el razonamiento de Aristóteles para probar que los indios de América no son bárbaros destinados naturalmente a la esclavitud, deja intacto el aparato conceptual que le sirve de base e incluso sigue muy de cerca la manera en que el "Filósofo" deduce y contempla un registro "religioso". Desde el inicio del juego, Las Casas baja sus cartas y plantea dos ideas centrales, convincentes sobre todo porque abordan el tema desde un ángulo que puede considerarse sociocultural e institucional: el de la "religión".

Sirva como ejemplo un primer principio que toma de la política de Aristóteles: "El sacerdocio y el sacrificio son el quinto elemento de la buena república y el primero en dignidad."[5] La vida social —tal como se observa en la ciudad antigua— implica la existencia del sacerdote y del sacrificio, y ello sin importar cuál sea la "religión", "verdadera o errónea" de que se trate. Esto equivale a hacer de la religión un hecho social, un hecho de civilización ineludiblemente ligado a cierto grado de desarrollo de las instituciones humanas. Lo que otra autoridad del paganismo, Cicerón, releído por Las Casas, expresaría haciendo de la vida en comunidad el marco previo y necesario del "conocimiento de Dios y el ejercicio de la religión".[6] Siglos más tarde, el tema sería reformulado, entre otros, por el antropólogo Edward Sapir de la manera siguiente: "[La religión] sólo aparece en las sociedades altamente diferenciadas donde las conductas religiosas han sido modeladas por la tradición."[7] Invirtamos la proposición y nos encontraremos en pleno meollo de las behetrías sin creencia de Cieza de León.

Igualmente, en opinión de Las Casas (y de las autoridades en que se apoya), la existencia del sacerdote y del sacrificio parece indisociable de un conjunto de elementos que constituyen otras tantas traducciones institucionales de la religión: los dioses, los santuarios, las ceremonias y los sacerdotes: "La religión [...] está constituida por cuatro partes, a saber: los dioses, los templos, los sacerdotes y los sacrificios."[8] El escenario está montado, las especies anunciadas y el objeto claramente delimitado: el análisis religioso del mundo antiguo no se apartará de allí, como tampoco la presentación de las civilizaciones precolombinas. Y con él toda

[4] Acerca de Las Casas y San Agustín, D. A. Brading, *Prophecy and Myth in Mexican History*, Cambridge, Cambridge University Press, s. f., pp. 15-27.
[5] Las Casas (1967), I, p. 369.
[6] *Ibid.*, p. 249.
[7] Sapir (1971), p. 191.
[8] Las Casas (1967), II, p. 295.

una antropología religiosa que hace de la religión un conjunto compuesto por "sacerdotes, oraciones, dioses y ritos", en suma, un haz de "instituciones sólidamente estructuradas".[9]

En torno a esos dos postulados —la religión como hecho social y conjugación de una serie de categorías y de instituciones destinadas a expresarla—, Las Casas no hará más que desarrollar un enfoque que nos parece evidente sobre todo porque reposa en las bases aparentemente incuestionables de lo social y lo institucional. Pero además no hay que olvidar que nuestro dominico es hombre de Iglesia y hombre del siglo XVI. Por encima de lo "religioso" captado bajo la forma de la religión, como hecho y realidad institucional, cualesquiera que sean su forma y autenticidad, pende la piedra angular metafísica del conjunto: la idea del conocimiento y del deseo de Dios. Sin duda en este terreno estaríamos menos dispuestos a seguir a Las Casas, pues parece a primera vista colmado de especulaciones escolásticas. El desvío vale la pena, sin embargo, ya que plantea directamente uno de los principales temas de la antropología religiosa: la cuestión, más allá de lo "religioso" instituido, de la creencia. Aquí podríamos sentirnos tentados a hacer de nuevo el paralelo con Sapir, tan preocupado también por ir más allá de lo institucional y aprehender así lo que él llama el "sentimiento religioso". Pero el camino lascasiano es totalmente distinto.

Para Las Casas, como para sus homólogos y sus contemporáneos, es indiscutible que "el hombre, por su entendimiento, tiende a buscar a Dios y a adorarlo".[10] El hombre tiene así naturalmente —en virtud de la ley natural— un conocimiento "bastante confuso" de Dios. Dicho conocimiento permanece en la vaguedad y la aproximación mientras no se apoya en la revelación y la fe, es decir, en el cristianismo y la enseñanza de la Iglesia. De este modo, Dios se percibe oscuramente como "una causa que gobierna el mundo", de la que sólo los filósofos pueden captar algo "yendo de sustancia en sustancia y de causa en causa". Citando el ejemplo de Aristóteles, fundándose en especulaciones de Cicerón, apoyándose en el Santo Tomás de Aquino de la *Suma contra Gentiles*,[11] Las Casas recoge una tradición occidental según la cual el hombre posee un conocimiento innato de Dios y de lo divino, así como la idea de un Dios concebido como principio superior a toda la Creación. De este modo la argumentación filosófica y teológica desemboca pronto en un examen de la creencia que

[9] Sapir (1971), pp. 191-192.
[10] Las Casas (1967), I, p. 370.
[11] *Ibid.*, p. 375.

desarrolla una verdadera "psicología" del conocimiento de Dios; y sería erróneo descuidar ese razonamiento teórico, ya que nos descubre de qué manera una mente cultivada podía concebir la relación y la adhesión del hombre a lo divino. Para Las Casas y la herencia de la escolástica, el alma está dotada de tres virtudes o potencias naturales: las potencias racional, concupiscible e irascible. Traduciendo: la razón, el deseo que busca su delectación y la energía que combate para satisfacer el deseo cueste lo que cueste y ponerse a su servicio. "De aquí se desprende necesariamente que nuestra razón no puede permanecer sin tener una opinión o creencia cualquiera, sea falsa o verdadera."[12] La creencia es, así, el resultado de un proceso localizable e inteligible. Es algo más que un procedimiento intuitivo, arbitrario e incomprensible.

Esta teoría explica la diversidad de las creencias, la existencia de la idolatría y de su contrario: la latría. Si la potencia de la razón encuentra la verdad primera que es el conocimiento del verdadero Dios (es decir, si la razón del hombre abraza el catolicismo), todo ocurre sin problemas: las otras dos potencias, el deseo y la energía, van a contribuir a reforzar, a arraigar ese conocimiento. Eso es lo que se llama la latría, la verdadera religión. Pero si —por una transferencia debida a la ignorancia y a la corrupción de la naturaleza humana— la razón se dirige a otros objetos, a una falsa trascendencia, las tres potencias se desvían de sus respectivos cursos ("anduvieron desvariadas y descarriadas") y sobreviene la catástrofe.[13] El hombre cae entonces en el error, se pierde en la multiplicidad de las creencias y opiniones falsas, en lo impuro y lo inauténtico, para abandonarse a la veneración de criaturas que no la merecen. Es la *idolatría*, y el hombre empieza a adorar cosas en las que reconoce un "signo o una apariencia de bondad", es decir, los ídolos, o bien se rebaja a rendir culto a los seres representados por los ídolos.

Quizá nos sorprenda comprobar que la idea de ídolo —que no abordaremos aquí ya que merece por sí sola toda una obra— no es esencial en la categoría de idolatría. Es incluso accesoria en el razonamiento lascasiano. El ídolo de madera, de piedra o metal es sin duda la forma más espectacular de la idolatría en la medida en que reifica lo más pernicioso y escandaloso que el error humano puede tener: la cristalización material de un culto en perjuicio de lo espiritual. Tal es la herencia del Antiguo Testamento y en particular del Libro de la Sabiduría. Pero Las Casas se interesa mucho menos en la materialidad del ídolo que en aquello a lo

[12] *Ibid.*, p. 377.
[13] *Ibid.*, p. 378.

que remite: el diablo, el error, la magia... Sabe además que puede haber idolatrías sin ídolo, ya que en éste no se agota la idolatría. Aquí es sin duda donde se apartan el enfoque de los teólogos y el de los conquistadores (aunque de hecho sean complementarios): los conquistadores deducen la idolatría de su manifestación material más frecuente, es decir, de los ídolos que creen localizar, mientras que los clérigos se inspiran en una concepción global y teorizada del espíritu humano para interpretar el sentido de los gestos y los objetos que descubren. En ambos, se establece un lazo entre los distintos niveles de una misma ideología y las observaciones de campo llamadas a insertarse en ella, a menos, desde luego, que algunos objetos imprevistos, no figurativos (por ejemplo, los bultos de Cieza de León o los *cemíes* de Ramón Pané, de los que aún no hablamos), vengan a complicar singularmente la interpretación.

Habiendo partido de una teoría del conocimiento de Dios, nos hallamos ahora frente a una interpretación de la creencia que pretende no sólo explicar los mecanismos intelectuales de la adhesión a lo divino sino también las **dos formas excluyentes de la religión: la latría y la idolatría.** Y al final del recorrido, la reafirmación de lo que ya se nos había anunciado desde el inicio del juego: el culto divino, la "religión", es un hecho "universal y perpetuo",[14] coextensivo a la multiplicación de los seres humanos. En otras palabras, "todas las naciones del mundo", "unas más y otras menos", poseen y poseerán cultos. Pero el alegato va más lejos aún: "Ningún hombre en el mundo puede vivir sin algún dios, sea falso o verdadero." No hay manera, pues, de escapar a lo "religioso", así sea reducido a una vaga y oscura idea de Dios.

La antropología (religiosa o no) suele hacer afirmaciones así de perentorias en esta materia, si bien es cierto que, alejada del catolicismo romano y generalmente en ruptura con él, ha preferido extenderse en el marco anglosajón y protestante o invocar una tradición agnóstica y laica. Con la misma seguridad y más cerca de nosotros, Sapir proclama que "el sentimiento religioso está presente en todas partes, [que] parece tan universal como el manejo del lenguaje y de las herramientas".[15] Es verdad que Sapir habla en términos de sentimiento y no de razón y que la definición que nos ofrece —"ese esfuerzo incesante del hombre por descubrir [...] un camino hacia la serenidad espiritual"— está lejos de tener el rigor intelectual y la coherencia de la reflexión lascasiana. Pero ¿difiere mucho en su espíritu? El camino lascasiano no deja de recordar la insistencia con que Mircea Eliade hace del hom-

[14] *Ibid.*, p. 379.
[15] Sapir (1971), p. 192.

bre profano el heredero del *homo religiosus*: "No puede abolir definitivamente su pasado, puesto que él mismo es producto de aquél [...]. El hombre profano, quiéralo o no, conserva aún las huellas del comportamiento del hombre religioso."[16] Más cerca aún de nosotros, E. Leach afirma sin ambages: "*En todas partes* [las cursivas son nuestras] la religión tiene por objeto [...] la antinomia de la vida y la muerte", y se apresura a destacar lo que sería "*the central problem of religion*".[17] Podríamos prolongar todavía este pequeño juego y asombrarnos de leer tantas certidumbres y tan poca distancia crítica entre los mejores especialistas.

Evidentemente, el principal interés de Las Casas es explicar la frontera que separa la *verdadera* de la *falsa* religión. Ese debate nos interesa mucho menos que el postulado que implica, a saber, que lo "religioso" existe y es ineludible. Las Casas hace de él la culminación inevitable del pensamiento, de un pensamiento (nosotros diríamos de una lógica) que privilegia la búsqueda de la causa, de la analogía y de la semejanza. Búsqueda de la causa: "Como vían algún efecto proceder de algún principio o virtud efectiva, ignorando la verdadera y primera causa, luego aquella virtud estimaba ser divina y por consiguiente poníanle nombre de deidad."[18] Pero también tendencia natural del hombre a inclinarse ante lo que cree superior a él y a reconocer un principio de jerarquía que puede localizar en la Naturaleza, en "aquellas cosas en que veían aquellas señales de excelencia divina, como todos aquellos bienes sean imágines y semejanzas de las excelencias de Dios".[19] En estos casos el desprecio se dirige al culto rendido al ídolo como si fueran la señal, el signo, la imagen, la semejanza y no la divinidad las que recibieran la adoración, como si se tomara la *sombra*, el *vestigio*, por la verdad divina. Búsqueda de la semejanza: si el hombre cae (o puede caer) en la idolatría es porque encuentra en la creación vestigios, huellas, semejanzas de la majestad divina. Confunde así la huella, la semejanza, con lo divino en sí y se atasca en ese error, esa desviación de la creencia que constituye la idolatría. Sea como fuere, esa búsqueda del signo, esa exploración de la creación, aparecen como una manera de comprender, de dar un sentido al mundo. El lector encontrará el eco de este enfoque tanto en P. Berger, para quien la religión es "una tentativa audaz que tiende a concebir el Universo entero como humanamente signifi-

[16] Eliade (1967), p. 173.
[17] Edmund Leach, *Genesis as a Myth and Other Essays*, Londres, Cape Editions, 1969, p. 10.
[18] Las Casas (1967), I, p. 555.
[19] *Ibid.*, p. 382.

cante",[20] como en C. Geertz, quien juzga que aquélla formula "un orden auténtico del mundo que toma en cuenta las ambigüedades, enigmas y paradojas".[21]

Todos los tipos de lógica mental llevan, pues, a lo divino, a lo "religioso" y a sus dos manifestaciones principales, a los dos hermanos enemigos: latría e idolatría. Como también conduce a ella la irreprimible necesidad de socorro que se apodera del hombre en desgracia. Las Casas, como muchos otros después, asocia la universalidad de lo "religioso" con la confirmación de una necesidad, de una impotencia. Los hombres tienen la "necesidad de quien los ayude y se los remedie y sobrelleve".[22] Esta idea la encontraremos también formulada en forma lapidaria en Kroeber[23] ("todos los pueblos primitivos experimentan, por lo que se ve, la necesidad de la religión") o en la pluma, crítica por lo demás, de Melford E. Spiro: "Una *necesidad*, en el sentido de deseo, puede motivar la adquisición de creencias sólidas [...]. Una *necesidad* en el sentido de un requisito funcional de la sociedad puede explicar que cierto tipo de proposiciones religiosas sean necesarias."[24] De esa necesidad nace la "concepción" de lo divino bajo sus formas más diversas.

Lo que separa la idolatría de la latría no es, pues, una lógica distinta, una necesidad diferente, sino la dirección, el objeto de la veneración. Las dos actitudes difieren en la identificación de la "causa primera y universal de toda creatura", pero en ambas se pueden aplicar análisis y redes paralelos y ambas se apoyan en arreglos y sistemas análogos cuya piedra angular sería el sacrificio. La idolatría es el culto falso y erróneo que se rinde a dioses y creaturas. Es la opción obligada frente al verdadero culto y la expresión de todas las formas religiosas distintas de la auténtica. En este enfrentamiento no dejará por cierto de descubrirse la expresión de uno de los principios del pensamiento renacentista que Foucault resumía en estos términos: "Un espacio de la simpatía y de la antipatía no deja de aproximar las cosas y de mantenerlas a distancia."[25] Negativo de la latría, negativo del verdadero culto, la idolatría es también su degradación, su corrupción. En este sentido, es significativo que la idolatría no sea (a diferencia del fetichismo según A. Comte), un estado previo. Es una caída,

[20] Berger (1967), p. 28.
[21] Geertz, en Banton (1973), p. 23.
[22] Las Casas (1967), I, p. 375.
[23] A. L. Kroeber, *Culture Patterns and Processes*, Nueva York y Londres, A. Harvest/HBJ Book, 1963, p. 161.
[24] Spiro, en Banton (1973), p. 102.
[25] Michel Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966, p. 40.

una degeneración. No pertenece nunca al orden de lo original, de lo primitivo; no puede confundirse con lo arcaico (ni con las behetrías) —aunque algunas de sus formas sean rudimentarias— y ello debido al propio modelo antiguo que asocia idolatría y altas civilizaciones.

El estrecho parentesco que une la latría con la idolatría es, pues, el efecto de una concepción extensiva de lo "religioso". De un dominio "religioso" donde la idolatría ocupa durante mucho tiempo un lugar predominante al grado de ser considerada un estado "natural", normal, diríamos nosotros. Y se volvió eso en la medida en que es la regla para la humanidad en ausencia de la Gracia. De ahí surgen dos consecuencias: la idolatría puede manifestarse en todas las sociedades civilizadas y, tomada en el sentido más amplio de error en cuanto al objeto de culto, es incluso universal; difícilmente puede desarraigarse pues se apoya en el prestigio de la Antigüedad (se remonta al Diluvio y existe hasta en las Indias) y tiene a su favor la fuerza de la frecuencia. Su diversidad se explica por la multiplicación de las lenguas que lleva a la multiplicación de los dioses. De este modo, el concepto de idolatría permite pensar a la vez lo universal y la diversidad de las culturas, incluso explicarlo aduciendo tanto la proliferación de las lenguas como las astucias perversas del demonio.

Todo esto ayuda a captar mejor que, en el caso de la idolatría, Las Casas no cree estar frente a una desviación secundaria, a una desviación poco afortunada, sino ante un fenómeno masivo, universal, una manifestación esencial de lo "religioso" que se encuentra invariablemente dondequiera que la Fe no haya triunfado aún. Aunque no olvidemos algo que sigue siendo esencial para una mente cristiana: la idolatría no existiría sin la intervención del demonio, que explota y desvía la necesidad de Dios que experimenta el hombre. Los demonios saben aprovechar su ciencia para reforzar esa usurpación, hacen trampa sin cesar, hacen pasar lo natural por sobrenatural[26] y prestan a los ídolos poderes que subyugan a los seres, dando así credibilidad a las cosas y a los seres que adora el hombre.

Dicho lo cual, hay que aclarar que esa interpretación está implícita. No adquiere jamás la insistencia obsesiva que habrá de conferirle, varios decenios más tarde, el jesuita Acosta. Para Acosta, la idolatría es ante todo una réplica demoniaca de la fe: "La causa de la idolatría ha sido la soberbia y invidia del domonio."[27] En cada similitud denuncia la huella del demonio: "El demonio ha

[26] Las Casas (1967), I, p. 384.
[27] Acosta (1979), p. 235.

procurado asemejarse a Dios en el modo de sacrificios", "el demonio ha procurado remedar los sacramentos de la santa Iglesia", "el demonio quiso también imitar el misterio de la santísima Trinidad..."[28] En este sentido, el comparatismo de Acosta adquiere las dimensiones de una caza de la imitación perversa, de la detección sistemática y casi maniaca de la mentira. Todas sus descripciones de templos, de clérigos, de sacrificios, convergen en la denuncia de la soberbia del demonio. De ahí la visión a menudo unidimensional que, de Perú a México y de México al Japón, va en pos de "superstición y mentiras", los signos fehacientes de una monstruosa estafa. De ahí la predilección que muestra Acosta por el término "superstición", que de hecho prefiere al de religión cuando hay que designar los "ritos y ceremonias" de México y Perú.[29] De hecho, hay que ver en ello la marca de otro tiempo y de otro enfoque de la idolatría que prefigura la de los extirpadores de idolatrías del siglo XVIII. Volveremos a ello en el capítulo VI.

Así, embarcado en un viaje interminable al interior del mundo antiguo y de sus paganismos, Las Casas se remonta a los orígenes, al Diluvio, a Cam, el hijo descarriado de Noé; menciona el culto de los cuerpos celestes y luego el otro, más escandaloso en su opinión, de los animales, tan caro no obstante a los egipcios. Los cultos oraculares, las grandes figuras de los olímpicos, las variantes antiguas del sacrificio humano, los cultos de los galos y los iberos... La lista es larga pero la mirada nunca pierde de vista el objetivo que persigue.

A lo largo de las páginas se despliega el modelo, se aplica y se afina el método: la categoría de idolatría se manifiesta como el producto cuidadosamente pulido de un enfoque intelectual y erudito de los materiales antiguos y americanos, una red previamente construida que selecciona los datos y los ordena en un todo para que los comprendamos mejor y para que sirvan al designio del dominico. Es tiempo de precisar el valor pionero y los grandes principios de ese razonamiento, en la medida en que aún hoy inspira nuestra antropología religiosa, cuando menos por el objeto que pone de relieve y al que acosa lo "religioso", que por doquier se cree poder identificar y explicar.

[28] *Ibid.*, pp. 255, 267.
[29] *Ibid.*, pp. 242, 237, 278.

Una tipología inevitable

Para poner orden en esta proliferación de formas que recuerda a la boutique polvosa del anticuario de *La piel de zapa*, Las Casas clasifica, compara, interpreta. Incansablemente. Sin por ello caer en una rigidez artificial, en una taxonomia ficticia alejada de la realidad "porque —como observa— guardar orden donde tanta desorden hobo, paréceme una cosa desordenada".[50] En eso radica, por cierto, la fuerza de la red que propone y, en consecuencia, su modernidad.

Primero nos lleva al terreno de los dioses. Las Casas comienza enumerando y distinguiendo los objetos de la veneración: los objetos celestes, los hombres a quienes se ha divinizado, los animales que pueblan la zoolatría egipcia... De paso toma de San Agustín las categorías clásicas que distinguen a los grandes dioses del Olimpo, a los semidioses y los dioses "rústicos".[51] También de paso, se interroga sobre la considerable extensión que adopta el concepto de divinidad, pues los antiguos atribuían un dios "a cualquier cosa, a cualquier operación": la deidad correspondería entonces a una causa, a una "virtud efectiva" concebida como primera y capaz de tener efectos sobre los hombres y las cosas: "Se tenía a esa virtud por divina y por consiguiente se la designaba con el nombre de deidad." Estamos cerca del concepto de potencia que desarrolla hasta el cansancio la fenomenología religiosa de Van der Leeuw, ese "elemento inherente a la estructura misma de la mentalidad religiosa [que] se confirma por la vía de impresiones empíricas, recibidas de las cosas o las personas que actúan por esa misma virtud".[52] Pero es sin duda más bien el concepto de *mana* el que nos viene a la mente, esa fuerza material, impersonal y difusa que la antropología religiosa tomó de las culturas melanesias para convertirla durante mucho tiempo en tema predilecto. No obstante, Las Casas no se queda allí. Minucioso y escandalizado, se obstina en destacar la manera en que los dioses multiplicados a cual más terminan por explicar o simplemente expresar las facetas innumerables de los seres y las cosas, por adaptarse a los diferentes momentos de la existencia: el nacimiento, la educación, el matrimonio, etc. Los dioses como marcadores simbólicos, puntos de referencia de las actividades del

[50] Las Casas (1967), I, p. 567.
[51] *Ibid.*, p. 554.
[52] G. Van der Leuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, París, Payot, 1955, p. 14.

hombre: Las Casas roza con esta interpretación que tan fecunda resultaría.[33]

Además descubre, explora y aprovecha infatigablemente otras pistas: las fábulas —o más bien los mitos—, los rituales, las imágenes... siempre para captar mejor la complejidad y la diversidad de los dioses. La exégesis de las representaciones, de los nombres —aunque sea con base en etimologías fantásticas— completa y sistematiza su enfoque.

Ya se trate de la cuestión de los dioses, de los templos o de los sacerdotes, su tipología está constantemente animada por la preocupación de *definir* (¿qué es un templo, un sacrificio?...), de explorar los *orígenes* (recordando que los egipcios fueron los primeros en erigir templos), de delimitar las *características* de su objeto (interrogándose, por ejemplo, sobre la orientación y los sitios de los santuarios, las características de sus altares...), de inventariar las *funciones* que cumple (las diversas categorías de sacerdotes instituidas por Numa Pompilio) así como las *formas* múltiples que reviste en el mundo.

A menudo trata de relacionar las manifestaciones del culto con la evolución social: "Cuando las gentes siendo rudas comenzaron a entender que habían o debían de sacrificar a Dios verdadero o a los falsos dioses, no hacían sacrificio de animales ni mataban cosa viva sensitiva, sino yerbas y flores y árboles y sahumerios y cosas odoríferas y aromáticas."[34] No solamente liga la religión con la ciudad, sino que asocia la difusión de los cultos antropomorfos con la complejidad creciente de la organización política. En estas condiciones, los primeros reyes fueron con seguridad los primeros candidatos a la divinización. Igualmente, la arquitectura monumental y la magnificencia de los santuarios constituyen en su opinión un signo manifiesto de civilización: "Cuanto mayor y mejor era su policía, tanto más ricos más hermosos y más sumptuosos los [templos] hacían."[35] Recordemos la mirada fascinada que Cieza lanzó sobre las realizaciones de los incas.

Pero su visión no es jamás mecánica. Los cultos monstruosos y obscenos pueden surgir en sociedades admirables en otro sentido, como Egipto, Roma y Grecia. No hay por qué sorprenderse, ya que, pese a sus refinamientos, viven bajo el dominio de la idolatría. ¿Una exaltación superada de un espíritu tradicionalista? Tal vez. Pero, después de todo, mucho más tarde no nos sorprende oír a Mircea Eliade lamentarse en el mismo tono de que "la valoriza-

[33] Las Casas (1967), I, p. 396: la anécdota está tomada de Diódoro de Sicilia.
[34] Las Casas (1967), II, p. 47.
[35] Las Casas (1967), I, pp. 397, 669.

ción de la sexualidad como medio de participar en lo sagrado [...] no está exenta de peligros. En la India misma, el tantrismo ha propiciado ceremonias aberrantes e infames".[36] En realidad, en Las Casas este juicio es mucho más que un escrúpulo de moralista atrasado. Expresa por encima de todo una toma de partido en favor de las culturas indias explotando las aberraciones de las civilizaciones de la Antigüedad clásica. Cuando denuncia la presencia de una forma bestial y escandalosa de religión —el culto de los animales, los cultos fálicos— en las sociedades prestigiosas (el caso de Egipto, aunque también el de la Roma antigua se invoca en muchas ocasiones), su crítica desborda la habitual condena al paganismo: convence al lector de extender el cotejo y la confrontación a la América india y de aceptar así la antropofagia y el sacrificio humano como manifestaciones de culturas complejas (en Perú, en México) y no como defectos de pueblos bárbaros.

Para Las Casas no puede haber un lazo sistemático entre el desarrollo de las civilizaciones y el de las religiones, en el caso de que dicho lazo fuera cierto. El razonamiento de Tylor que hace de la idea de Dios la culminación de una serie de creencias en entidades sucesivas (el alma, el fantasma, el espíritu...)[37] es ajeno a Las Casas, al menos como culminación de una evolución necesaria. Cuando mucho el dominico reconoce que la especulación filosófica en sus formas más elevadas puede aproximarse a la idea de Dios. En cambio, como hace de la idea de Dios un dato primario en el marco teológico de un monoteísmo original, Las Casas se ve obligado a admitir, igual que lo harían más tarde varios antropólogos contemporáneos, que el concepto de Ser Supremo no es ajeno a los pueblos primitivos, aunque estuvieran privados de las luces divinas: "...se pudieron y pueden mover todas las naciones por bárbaras y silvestres que sean en el mundo a cognoscer y entender que hay algún señor, hacedor, movedor y conservador de todas cosas... que es más excelente que hombre, al cual, quien él fuere o cual fuere, aquél es a quien todos los hombres llaman Dios".[38] No se trata aquí de debatir las bases de tal o cual posición sino únicamente de apuntar que el análisis lascasiano se revela ya permeable a la complejidad de las formas y las evoluciones: es capaz de contemplar, al margen del paganismo clásico, el caso de las poblaciones exclusivamente monoteístas —las de Asia, los brahmanes de la India— o exclusivamente destinadas al culto de las almas de los muertos. La amplitud y la aper-

[36] Eliade (1967), p. 145.
[37] Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, Londres, Murray, 1873, 2 vols.
[38] Las Casas (1967), I, p. 374.

tura del campo que recorre explican sin duda la riqueza de su cosecha y la variedad de situaciones que muestra. Aun cuando esa terminología sea ajena a Las Casas, no se le escapa la pluralidad de los "monoteísmos" primitivos, como tampoco la diversidad de los "politeísmos", algunos de los cuales supieron incluso evitar el escollo de la idolatría material: "Los persas no tenían ídolos, ni construían altares, ni edificaban templos pero consideraban al cielo como Dios, adoraban al Sol llamándolo Mitra y a veces a la Luna..."[39] Y si el monoteísmo puede degenerar en politeísmo, no solamente lo inverso es cierto —gracias a la predicación evangélica— sino que también, y el autor está consciente de ello, hay en este esquema múltiples alternativas. Las Casas no se habría adherido en absoluto a la escala de las conductas religiosas que Sapir asocia con los niveles de culturas, haciendo coincidir las sociedades "más evolucionadas" con las formas religiosas "más puras".[40] Sabe, pues, mostrarse sensible a la diversidad de las idolatrías (en otras palabras, los paganismos), evitando así dejarse llevar a la antítesis seductora (pero reduccionista y rebatida) que pretende oponer por doquier monoteísmo y politeísmo. Antes de que los deístas ingleses del siglo XVII "descubran" el monoteísmo primitivo,[41] Las Casas describe a unos pueblos que "sólo deben adorar lo que creen regir el cielo cual es el verdadero dios",[42] siguen la ley natural y llevan una vida ejemplar. Pero sin que esto signifique que constituyen un estado primero y universal.

Además, Las Casas rebasa constantemente la descripción y la taxonomía, animado por su constante preocupación de explicar e interpretar. Sigámosle el paso y sorprendámonos de la pluralidad de enfoques y registros de interpretaciones que revela su lectura. Si esperábamos una posición estrechamente "teológica", un punto de vista de eclesiástico unívoco y empobrecedor, incluso fastidioso, a veces lo confirmaremos. Pero también descubriremos una mirada rica en intuiciones, en sugerencias seductoras, portadora de apreciaciones que a menudo tuvieron una larga vida.

INTERPRETACIONES "MATERIALISTA" E HISTÓRICA

Lo primero que sorprende en él es la manera "materialista", por no decir pedestre, con que aborda muchas veces los cultos anti-

[39] *Ibid.*, p. 631.
[40] Sapir (1971), p. 201.
[41] Schmidt (1987), pp. 17-20.
[42] Las Casas (1967), I, p. 631.

guos. El culto a los animales, que le parece repugnante, sería el producto de una actitud guiada por la búsqueda "de la utilidad y del provecho".[43] De este modo nos enteramos de que los egipcios adoraban a los ibis porque mataban a las serpientes. Veneraban a los gatos porque "se comían a los ratones" o se desplazaban "muy paso sin hacer estruendo". Pero el concepto y el argumento de utilidad no explican únicamente la zoolatría. Algunos hombres recibieron los honores divinos como premio a sus beneficios y sus acciones o porque produjeron "artes y cosas útiles a la comunidad". A veces la explicación toma un giro menos sumario: inspirándose en Diódoro de Sicilia, nuestro autor liga la zoolatría con la confección de emblemas que simbolizan a las comunidades y que portan la imagen de un animal. Para dar gracias por el éxito de las campañas libradas bajo ese estandarte, los interesados deciden adorar al animal representado.[44] No llegaremos a afirmar que Las Casas descubrió el totemismo. Sin embargo reconoceremos que ese culto rendido al animal emblemático de una colectividad prefigura lejanamente otros análisis que ocuparían largos momentos en la antropología religiosa a partir del siglo XIX.

La dimensión histórica tiene una parte muy importante en el razonamiento lascasiano, si bien toda precisión cronológica está ausente en sus descripciones. Las Casas inquiere continuamente sobre las circunstancias de la aparición, el origen de los rasgos que describe y su autenticidad, lo que él llama la "verdad de la historia".[45] Ese origen puede adoptar las formas más diversas. Al realzar el papel de la singularidad, de lo extraño, de la novedad —"de las cosas nuevas y jamás vistas"— en la génesis de los cultos, Las Casas ve en ellos la marca de la incapacidad de los hombres para comprender lo que se sale de lo ordinario. Como si en su "simplicidad y [su] rudeza" no hubieran poseído aún la preparación que les habría permitido explicar los fenómenos poco habituales. Desde ese momento lo milagroso, lo no humano, se vuelve el producto de una mirada ignorante e ingenua, demasiado pronta a confundir lo extraordinario y lo divino. Una vez más, el racionalismo lascasiano.

Un culto puede surgir también de la necesidad de honrar una memoria deslumbrante o el recuerdo de beneficios recibidos: de ahí la erección de estatuas y la construcción de templos para albergarlas. Puede ser la culminación de una maniobra política, la afirmación reforzada y calculada de un poder: "Por estas causas

[43] *Ibid.*, p. 391.
[44] *Ibid.*, pp. 396-397.
[45] *Ibid.*, p. 572.

y por otras semejantes o por algunas dellas y también por fuerza o por miedo los Romanos tuvieron por dioses a sus césares."[46] Atento de paso a la pareja que forman los referentes al culto y lo político, Las Casas deduce sin dificultad los lazos que unen la difusión de los cultos, la creación de una tradición y la afirmación de un poder con todas las implicaciones ideológicas que puede tener.

Las Casas expresa en ciertos aspectos una concepción carismática de la historia, en la medida en que considera que todo cambio es atribuible a la intervención de un ser ejemplar, héroe o legislador que, con el tiempo, recibe la adoración de los pueblos.[47] Considera, por ello, natural que numerosos dioses precolombinos sean hombres divinizados como lo fueron en el origen muchas divinidades paganas: "Veneraban y adoraban también por dioses a los hombres que habían hecho algunas hazañas señaladas o inventado cosas nuevas en favor de la república."[48] En esta perspectiva, señala el papel civilizador, atento al culto, que desempeñó Quetzalcóatl antes de su "canonización" en Cholula, al tiempo que otorga una función decisiva a figuras clave del mundo antiguo, entre las que destaca el rey Numa Pompilio, quien, se considera, marcó profundamente la génesis de las instituciones religiosas romanas.[49]

Las Casas no es indiferente a la evolución cronológica de las formas religiosas: para él los sacrificios de animales serían posteriores a las ofrendas de plantas y alimentos, y en el caso de los egipcios, una época dedicada al culto de las "hierbas y frutos de la tierra" precedió al tiempo de los cultos rendidos a los astros.[50] Los sacrificios de animales traducirían una apreciación más lúcida de la veneración que se debe a la divinidad, y él extiende esa observación de Egipto a América como si pudieran descubrirse etapas similares entre culturas totalmente distintas: "Estos [pueblos de América] podemos comparar también a los Egipcianos por el tiempo que comenzaron a sacrificar animales, cuando se puede creer que comenzaron a desenvolver aquel universal principio y tener más particular y expreso concepto y congnosciniento de Dios."[51] Pero antes de regresar a esas comparaciones y ese evolucionismo, detengámonos un poco en la dimensión más directamente histórica de ese enfoque pluricultural.

El autor de la *Apologética historia* no vacila en presentar hipótesis difusionistas para explicar similitudes, analogías que encuen-

[46] *Ibid.*, pp. 397-398.
[47] Pagden (1982), p. 141.
[48] Las Casas (1967), I, p. 643.
[49] *Ibid.*, p. 609.
[50] Las Casas (1967), II, pp. 47-48.
[51] *Ibid.*, p. 266.

tra durante su periplo erudito. La historia de Noé es ejemplar en este sentido. Gracias a él supuestamente se enseñaron y difundieron en Armenia y Asia Menor el culto de Dios y el sacrificio. En 350 años de una larga existencia, el patriarca tuvo el placer de difundir su saber antes de ir a morir en Italia y ser divinizado por los pueblos que lo conocieron y apreciaron. Armado de la Biblia y de los textos antiguos, Las Casas sostiene que el dios Jano y Noé son una y la misma persona. La etimología viene en su ayuda: "Saga en la lengua de Armenia significa lo que en latín sancto o sacerdote. Y Hierónimo, saga por sacrificador o pontífice interpretó."[52] De inmediato pensamos en la futura pista indoeuropea, también ella descubierta por etimologías. En el mismo tono, el culto del fuego fue transmitido por la esposa de Noé —a la que se identifica con la Vesta de los romanos—, "de allí pudó venir de mano en mano a las otras muchas naciones que lo usaron",[53] "de allí pudo derivarse y correr por todas las otras gentes".[54] Difusión de los "politeísmos" de Egipto a Grecia. Difusión de los cultos "infames": Las Casas los sigue de Egipto a Fenicia, de Fenicia a Grecia, de Grecia a Roma. Difusión del sacrificio humano de Italia al resto del mundo, de Cartago a Andalucía.[55] Este relevo cultural, esta derivación, nos llevan indiscutiblemente hasta las márgenes del difusionismo, que también habría de conocer grandes días.

Por último, demos su importancia al concepto de pervivencia o, mejor dicho, de *vestigio* que Las Casas contempla antes de que ocupe un lugar esencial en el enfoque de los "sincretismos" de la época colonial. Puede tratarse primero del mantenimiento disimulado o reformulado de una tradición pagana: es el caso de los vestigios de las fiestas romanas que Las Casas descubre en el carnaval.[56] Puede tratarse también de una transmisión más confusa que tiene el nivel de una práctica aparentemente trivial: Las Casas se inquieta, por ejemplo, de ver a las niñas jugar con muñecas, porque estos objetos tienen su origen en estatuillas idolátricas. La contrapartida o antídoto del vestigio es el sustituto: se nos recuerda que la fiesta de la Candelaria de Nuestra Señora fue instaurada para sustituir el día de las lámparas consagrado a Ceres con el objeto de evitar toda pervivencia, "para desarraigar las reliquias de la superstición y ritos que las gentes había tenido en su idolatría".[57] Vestigio y sustituto plantean cada uno la cuestión de la perpetuación

[52] *Ibid.*
[53] Las Casas (1967), I, p. 572.
[54] *Ibid.*, p. 612.
[55] *Ibid.*, pp. 620, 544, 549.
[56] Las Casas (1967), II, p. 161.
[57] *Ibid.*, p. 102.

y de la transformación de las prácticas y los cultos. También la de la aculturación dirigida y de los alardes que suscita. Lo que denota una vez más la extensión, la fineza del modelo, la sutileza de la red que aplica nuestro dominico.

La interpretación "alegórica". El medio y la costumbre

Una exégesis de los mitos sucede a veces a la lectura histórica. Al exponer los mitos de la Antigüedad, Las Casas se empeña en distinguir lo ficticio y lo imaginario de lo histórico. Lejos de rechazar desdeñosamente lo que a veces llama "fábulas", ficciones e "historias sagradas", admite que esas "ficciones que parecen desvaríos... tenían sus morales y significaciones".[58] Reconoce, por ejemplo, el testimonio de prácticas matrimoniales en vigor en la aristocracia antigua y no vacila en atribuir un sentido "alegórico" —nosotros diríamos simbólico— a las fábulas más extravagantes: la emasculación de Celio por Saturno significaría por ejemplo que nada puede nacer del cielo. Incluso en la interpretación de los mitos Las Casas atribuye a la incomprensión de una fábula el origen de los sacrificios humanos[59] y de la antropofagia: gentes "simples y bárbaras" tomaron al pie de la letra el mito de Saturno devorando a sus hijos, y ellos, para complacerlo, le sacrificaron seres humanos.

La influencia de las tierras, los aires y las estrellas sobre una región puede igualmente explicar la diversidad de los cultos y las creencias. Esto va desde la relación del culto egipcio de los astros con la serenidad del cielo hasta las interpretaciones más complejas que lindan con una teoría del clima por cierto ya embrionaria en Cieza. En este sentido, el dominico no puede sino exaltar la "buena y favorable dispusición destas tierras de las Indias, la clemencia y suavidad de los aires, las influencias nobles de las estrellas, la sanidad por la mayor parte de todas ellas".[60] Del mismo modo, situada bajo la influencia doble de Júpiter y Sagitario, España sería bastante propicia "a las obras de la religión y culto divino". Por cierto, a ello se debe que haya resistido mucho mejor que Inglaterra y Alemania, mucho menos favorecidas, al asalto luterano.[61] Decididamente, la España del siglo XVI aún tenía todo a su favor.

Pero otros factores también cuentan. La costumbre recibida de la educación se vuelve otra "naturaleza". Ésa es la herencia del

[58] Las Casas (1967), I, p. 545.
[59] *Ibid.*, pp. 543-544.
[60] *Ibid.*, p. 471.
[61] Las Casas (1967), II, p. 157.

aristotelismo y del tomismo.[62] Algunas prácticas perversas que se enseñan desde la infancia pueden modificar las inclinaciones naturales del hombre y conducirlo a formas bestiales de adoración. Pero el contacto y la frecuentación cotidiana (*la vecindad y conversación*)[63] de pueblos idólatras resultan igualmente peligrosos. La costumbre prolongada sería responsable de los reveses idolátricos de los israelitas, "contaminados" por su estancia en Egipto, "inficionados por esta plaga" en palabras de Las Casas.[64] No vayamos a creer, empero, que ese concepto de impregnación enfermiza no es más que un artificio de retórica. Ampliamente explotado desde fines del siglo XVI, permitió interpretar las sobrevivencias de la idolatría precolombina en América colonial y su difusión en el seno de las poblaciones mestizas, africanas y blancas.

Hacia una psicología y una psicopatología de la idolatría

Las Casas no ignora la dimensión psicológica del comportamiento del idólatra. No es que proponga un enfoque sistemático ni que juegue al psicólogo de las religiones, pero señala algunas pistas que todavía ahora nos intrigan. Aunque apunta la tendencia "natural", innata ("sin que alguno los enseñe y les diga cosa") de los niños a la invención ritual "haciendo altaricos y adornándolos según que pueden y formando idolillos",[65] denuncia con inquietud lo que pueden tener de común, de monstruosamente común la idolatría y el gusto aparentemente inocente de las niñas por las muñecas de trapo. Inocente fijación infantil sobre el objeto que lleva al culto pernicioso de los ídolos, deslizamiento insensible del juego al pecado... El culto de los ídolos antropomorfos procede a menudo de una fijación análoga: la transferencia a un objeto, una estatua o una imagen del sentimiento que se tiene con respecto al ser que representa ese soporte y del que guarda memoria. "La tristeza de su absencia", la frustración que provoca la ausencia, se vuelven así la fuente o una de las fuentes de la invención del culto.[66]

Cuando ni la costumbre —adquirida mediante la educación y la repetición— ni el medio ni los astros son responsables, Las Casas nos remite a la enfermedad, la locura y las perturbaciones

[62] Pagden (1982), p. 137.
[63] Las Casas (1967), II, p. 153.
[64] *Ibid.*, p. 154.
[65] Las Casas (1917), I, p. 386.
[66] *Ibid.*, p. 398.

mentales. La antropofagia, por ejemplo, le parece deberse a la epilepsia (*gota coral*) y a la manía: "Se muda el juicio de la fantasía por la indispusición de la cabeza, múdase también la potencia afectiva que se funda en la carne."[67] Como sus contemporáneos, Las Casas atribuía cierto número de estados a prácticas mágicas y a la intervención del demonio. No obstante, esos estados a menudo se hallaban menos ligados a fenómenos objetivos que a la perturbación inducida de las facultades humanas: "Pueden los demonios mover y conmover la sangre y los humores hacia las dichas potencias interiores que son la imaginativa y la fantasía, al cual movimiento se siguen las imágenes y apariciones que lo representan." Lo que equivale a explorar la relación entre la locura y cierto número de comportamientos, visiones, apariciones, trances, posesiones... y a atribuirlos a "ceguedad y locura del entendimiento y corrupción y desorden de las afecciones de la voluntad". La posesión diabólica adopta la apariencia de la locura furiosa en los oráculos antiguos. La perturbación de los humores o las derivaciones de las impresiones sensoriales de una facultad a otra permiten entonces explicar el surgimiento de imágenes en la mente del sujeto.[68] Estas imágenes no son arbitrarias: deben existir previamente en nuestro espíritu: "...no nos pueden pintar o imprimir nuevas formas o especies o imágines de cosas que nunca hemos jamás imaginado".[69] En otras palabras, todas las imágenes y combinaciones de imágenes remiten invariablemente a una experiencia de lo real. Más que la naturaleza de las interpretaciones lascasianas (que además no tienen nada muy original, ya que a menudo imitan al *Malleus maleficarum*),[70] conservaremos el racionalismo de su proceder, la distinción entre lo imaginario y lo objetivo, la convicción de poder analizar de manera racional los prodigios, los milagros, el conjunto en fin de lo sobrenatural, e incluso, en algunos casos, de proponer una interpretación somática y psicológica. Aunque en última instancia sea la mano del demonio lo que se denuncie, aunque nos desconcierte su concepción del organismo, su manera de interrogarse sobre los mecanismos y caminos utilizados no carece de interés, en la medida en que revela de qué manera Las Casas evita el argumento místico o el llamado a lo irracional, y se abstiene de especulaciones sobre lo inefable, el *tremendum* o el *mysterium fascinans* de Mircea Eliade, por ejemplo.[71]

[67] *Ibid.*, p. 469.
[68] *Ibid.*, pp. 453, 456, 419, 487.
[69] *Ibid.*, p. 498.
[70] Una edición francesa del *Malleus*: Henry Institoris y Jacques Sprenger, *Le Marteau des sorcières*, París, Plon, 1973.
[71] Eliade, 1967.

El comparatismo lascasiano

"Cotejar los dioses de los unos a los de los otros [...] Cuando cotejaremos las obras de aquellos a estos [...] Hecha, la comparación [...] Si las cotejamos...".[72] *Cotejar*, comparar, confrontar cosas que se tienen ante sí... como ya vimos, el término es recurrente en la pluma del dominico. Empresa enciclopédica de espíritu renacentista y cuya ambición universal afirma en varias ocasiones Las Casas: "Referir de todas o cuasi todas las nasciones del orbe los dioses que... execrablemente adoraron."[73] En este sentido, la obra de Las Casas se anticipa a las compilaciones de Vossius (1641) o de Herbert (1663) sobre la idolatría de los paganos.[74] El gusto por los paralelismos se prolonga además hasta el siglo XVIII, cuando se empieza a comparar al África negra con el antiguo Egipto (De Brosses, a quien volveremos a encontrar) o se confrontan las "ceremonias chinas" con "la idolatría griega y romana" (N. Alexander).[75] Si en realidad la empresa lascasiana las rebasa por su comparatismo sistemático, es porque en el fondo sólo tiene su razón de ser en la comparación entre el Nuevo y el Viejo Mundo, "porque [las sociedades indígenas] no fueron ni son las primeras que por la idolatría en los pecados y varios errores y males que a ella se siguen se derrocaron".[76] Comparación que desde luego resulta favorable a la América indígena y desfavorable al paganismo antiguo.

La interpretación lascasiana merecería un examen que no tiene cabida aquí. No hay que olvidar, empero, que su visión de las religiones antiguas es tan construida —y en este sentido tan "ficticia"— como su enfoque de los cultos amerindios. Tampoco hay que ignorar que el autor busca en un mundo alejado en el tiempo —nuestra Antigüedad— la clave de un mundo alejado en el espacio, América, como si en una elegante simetría, lo antiguo y lo exótico se correspondieran y esclarecieran uno a otro. En primer lugar, porque Las Casas no vacila en referirse a herejías del siglo XV en Europa: los adamitas de Bohemia[77] son un ejemplo; pero además, porque en el siglo XVI hay una tendencia a interpretar las creencias europeas de origen popular en términos clásicos, com-

[72] Las Casas (1967), I, pp. 663-665, 369.

[73] *Ibid.*, p. 620.

[74] G. J. Vossius, *De Thelogia Gentili et Physiologia Christiana; sive de origine ac progressu Idololatriae...*, Amsterdam, 1641; E. Herbert de Cherbury, *De religione gentilium, errorumque apud eos causis*, Amsterdam, 1663.

[75] *Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolâtrie grecque et romaine*, citado en Jean Pouillon, *Fétiches sans fétichismes*, París, Francois Maspero, 1975, p. 170.

[76] Las Casas (1967), II, p. 10.

[77] *Ibid.*, p. 92.

parando, por ejemplo, las divinidades femeninas, la *domina ludi*, con Venus y Diana, o equiparando las procesiones nocturnas que siembran el terror de los campos con el cortejo de Baco.[78] El interés de la red lascasiana consiste también en que reposa en todo el saber de una época, primeramente (mas no exclusivamente) en las Escrituras, en las fuentes grecolatinas y en la patrística, hasta llegar a datos más cercanos, tomados de los tiempos medievales. A diferencia de los exegetas y teóricos europeos de los siglos XVI y XVII,[79] Las Casas evita limitar su análisis de la idolatría al terreno bíblico y al Libro de la Sabiduría.

El autor de la *Apologética historia* compara las formas elementales con las superiores. Confronta las culturas interrogándose sobre las relaciones que guardan cultos, ritos y civilizaciones. Explora la complejidad, la diversidad de los ritos y las fiestas, el grado de interiorización, la fuerza de lo que Sapir llamó el "sentimiento religioso", en busca de puntos de referencia y de criterios que le permitan confrontar los cultos precolombinos con los cultos antiguos, ponderar, pesar y finalmente exaltar la "religiosidad" ejemplar de los paganismos americanos... La empresa en sí no es muy convincente, aunque probablemente sea necesario recordar que las culturas amerindias merecen algo más que la atención superficial y la curiosidad de turista que comúnmente les prestamos. Es algo muy distinto lo que nos llama la atención: la seguridad con que Las Casas somete todos los materiales que tiene a su disposición —sin importar su origen— al modelo de interpretación que acabamos de explorar someramente. Si la confrontación es posible, es porque lo "religioso" aparece como un dato universal, identificable en todas partes e incluso ponderable. Seguridad lascasiana, convicción imperturbable que también han mostrado casi todos los estudios que pueden incluirse en la historia de las religiones, la antropología religiosa y la antropología cultural. Las Casas, junto con tantos otros, se adhiere a la afirmación del deísta Herbert de Cherbury (1624): "La religión es un concepto común, porque nunca ha habido época ni nación sin religión..."[80]

¿Significa que hemos captado ese modelo en toda su profundidad, en todas sus ramificaciones? Porque incluye también las "casillas" magia, superstición, hechicería...

[78] Carlo Ginzburg, *I Benandanti, Stregoneria e Culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turín, Einaudi, 1966, pp. 68-73.

[79] Schmidt (1987), p. 21.

[80] Herbert de Cherbury citado en Schmidt (1987), p. 17.

CONOCIMIENTO MÁGICO Y CONOCIMIENTO NATURAL

El examen de la magia que realiza Las Casas no aporta puntos de vista muy originales. Se nutre de los tratados de demonología, en especial del famoso *Malleus maleficarum*, del que toma numerosos elementos. Sin embargo, al leerlo es imposible no pensar en un debate que durante mucho tiempo dividirá a los especialistas en antropología religiosa: las especulaciones sobre magia, ciencia y religión y las fronteras que supuestamente las separan.

Desde luego, es imposible resumir en unas líneas ese tema. Algunos, como sabemos, quisieron oponer magia y religión distinguiendo prácticas secretas y prácticas públicas (Hubert y Mauss).[81] Otros exploraron las relaciones que guardan estos dominios con la ciencia. Lévy-Bruhl atribuyó a los pueblos primitivos un pensamiento salvaje, prelógico, inmerso en un sistema de participación y de exclusión mística, desprovisto del poder de abstracción, insensible a las categorías de sustancia, atributo, causa y efecto...[82] Malinowski, entre otros, había rechazado esas opiniones teniendo cuidado de distinguir en el pensamiento de esas poblaciones tres dominios claros: ciencia, magia y religión; la ciencia embrionaria sería la expresión de un dominio racional sobre el medio, fundado en un saber empírico y práctico, regido por la lógica y la razón.[83] Como tal, constituiría el terreno profano del conocimiento que se opondría a una esfera del rito y de la creencia ("estancado en la superstición, la ritualización, la magia o la religión...")[84] en la que se rozarían sin confundirse —pues poseen funciones distintas— magia y religión. Lo que se destaca es la separación (considerada esencial) de lo sagrado y lo profano en el seno de la tradición y la cultura autóctonas, y la distinción de las causas naturales y sobrenaturales que justificarían enfoques distintos de la realidad. Otros, más tarde, se dedicarán por el contrario a destacar la lógica común que subyace en esos diferentes procesos y a matizar, e incluso atenuar considerablemente, las oposiciones malinowskianas.

En sentido estricto, Las Casas no encaja en ninguna de estas perspectivas o en estos debates, pues él no trata de explorar lo que se dará en llamar las formas elementales de la religión. Mas por su afán de distinguir la verdadera religión de la magia ido-

[81] H. Hubert y Marcel Mauss, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", en *L'Année sociologique*, VII, 1902.

[82] Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, París, Alcan, 1910.

[83] Malinowski (1974).

[84] *Ibid.*, p. 27.

látrica se instala en ese terreno. Un lector atento notará en seguida que insiste en la dimensión social e institucional de los cultos y rituales, sean o no paganos, mientras que considera la magia como una manipulación, una desviación de las fuerzas de la Naturaleza. Sin embargo, hay que decirlo, no insiste demasiado en esta oposición porque probablemente no le parece ni decisiva ni pertinente.

Se dedica en cambio a oponer conocimiento mágico y conocimiento natural. Las Casas distingue una esfera natural regida por encadenamientos de causa a efecto, gobernada por operaciones mecánicas y previsibles, y en la cual el hombre puede con seguridad ejercer su entendimiento para captar las causas o los efectos de los fenómenos que lo intrigan. Los elementos naturales, los animales, los locos y los niños, es decir, en general aquellos que entre nosotros (y aquello que en nosotros) escapan a la razón y al libre arbitrio, participan de esa naturaleza y resienten sus "mudanzas y movimientos". Guiado por el entendimiento, el *conocimiento natural* buscará, en consecuencia, distinguir los *efectos necesarios* producidos por *causas naturales necesarias*.[85]

No hace falta recordar además que, como hombre de su tiempo convencido de la validez de la astrología, Las Casas no comparte nuestra concepción de la Naturaleza: admite, por ejemplo, la influencia de los cuerpos celestes sobre este "bajo mundo" y sostiene que su estudio permite prever los cambios climáticos, las epidemias o las hambrunas. Está igualmente convencido de que los locos y los niños, más próximos a los movimientos de la Naturaleza y privados del pleno ejercicio del intelecto, son capaces de anunciar el porvenir. Su método revela hasta qué punto no solamente la categoría de lo sobrenatural sino también la de lo natural son eminentemente relativas y corresponden siempre a construcciones pasajeras y cambiantes de la mente y de la cultura.

Hechas estas reservas, cuando Las Casas distingue un dominio humano del conocimiento que el hombre puede explorar e interrogar fiándose únicamente en su razón, no estamos tan alejados de los conceptos de profano y ciencia desarrollados por Malinowski. Pero la cercanía termina ahí. Para Las Casas, el conocimiento natural se opone a una esfera reservada a lo divino o a lo demoniaco, y que escapa al hombre y al juego reglamentado de las operaciones naturales. Esta esfera pertenece a un saber sobrehumano que sabe y que puede mucho mejor que nosotros sacar partido de las fuerzas naturales o, con ayuda de Dios, influir en ellas. La esfera de lo sagrado que distingue Malinowski (y junto con él

[85] Las Casas (1967), I, p. 439.

muchos otros) no se confunde pues con la de lo sobrenatural lascasiano formada por sus dos registros: el mágico demoniaco y el divino. A la vez porque Las Casas cree ciegamente en la realidad de sus manifestaciones, pero también porque para el dominico la "Sobrenaturaleza" puede depender tanto como la Naturaleza de interpretaciones racionales, comenzando por lo falso sobrenatural, lo supuestamente maravilloso que no es en realidad más que un error debido a nuestra ignorancia o una superchería fruto de una hábil falsificación.[86]

Al no respetar los límites del saber humano y encontrar un elemento divino ("alguna parte de la divinidad") donde no puede haberlo, la actitud supersticiosa y mágica es una usurpación: equivale a "sustraer y usurpar lo que no pertenece... sino a Dios para atribuírselo a los pájaros, a las bestias y a las cosas insensibles, estableciendo algo que no tiene lugar ni puede tenerlo ni siquiera en las criaturas razonables como son los hombres".[87] Pero eso no es todo, porque el hombre por sí solo no tiene poder:

> Las ceremonias, la observancia, las figuras, las imágenes y las cosas que los brujos queman o cuelgan o ponen en los umbrales o bajo la tierra o en el agua no poseen virtud ni eficacia para causar esos efectos, y aunque la tuvieran, en la medida en que estas cosas están alejadas de las personas no surtirían efecto alguno pues es imposible que por la vía natural se produzca cualquier acción si no es *per contactum*...[88]

En otras palabras, reducida a sus dimensiones humanas, la acción mágica está destinada al fracaso y a la impotencia porque "sólo los demonios pueden producir esos efectos". El conocimiento y la práctica mágicos no pueden, así, ser más que el producto de una ilusión o de una intervención demoniacas. Sólo los demonios —junto con Dios y los ángeles— son capaces de anticipar o de perturbar el curso natural de las cosas, de engañar a los sentidos, de cegar el entendimiento, siempre, claro está con el permiso expreso de Dios. Éste es el verdadero origen del poder que claman los brujos que han pactado con el diablo. El acceso a la magia no se considera, así, el producto de un pensamiento salvaje, primitivo, prelógico o precientífico, sino una usurpación calculada, una desviación moral, una perversión. Es decir, el conocimiento mágico y el conocimiento natural no solamente coexisten sino que pertenecen a una misma forma intelectual. Cuando Las Casas evoca "esa ceguera y locura del entendimiento y corrup-

[86] *Ibid.*, p. 539.
[87] *Ibid.*, p. 433.
[88] *Ibid.*, p. 459.

ción y desorden de las inclinaciones de la voluntad" para caracterizar los estados provocados por los magos y brujos, no prefigura el análisis malinowskiano que somete la práctica mágica a la expresión de los deseos y las emociones. Sólo describe los medios, la repercusión y las consecuencias del efecto mágico. Aunque escape a la acción directa del hombre, la esfera mágica no es el dominio de lo irracional y de lo emotivo; sigue siendo el terreno de procesos analizables, explicables y siempre reducibles a la acción del demonio sobre el hombre.

Lo mismo podría decirse, además, de la esfera divina, de los milagros y los prodigios debidos al Cielo y los ángeles. Heredero del tomismo, el racionalismo lascasiano aconseja así la prudencia y la duda frente a lo maravilloso, "es preciso suspender nuestra creencia" y ante todo saber identificar el origen del fenómeno. En la mente de Las Casas, ciencia, o mejor dicho conocimiento natural, magia y religión, más que oponerse o contrariarse en el nivel de la racionalidad y la lógica, dependen de subdivisiones distintas y superpuestas (el hombre, el diablo y Dios). Esta manera de plantear el problema implica que la falsa religión y la magia demoniaca coexisten igual que lo maravilloso divino y la verdadera religión. La frontera pertinente está entre magia demoniaca y prodigio divino, y no entre magia y religión. De este modo, Las Casas no solamente evita encerrarse en esa antítesis clásica y estereotipada, sino que en cierta forma prepara el terreno a aquellos que, como Ernesto de Martino, creyeron haber descubierto el parentesco íntimo que une magia y religión. Los *raccordi*, la *continuità di momenti* que el autor de *Sud e Magia*[90] se empeña en discernir entre magia popular y catolicismo mediterráneo ¿no remiten en el pensamiento lascasiano a los procedimientos comunes tras los cuales se perfilan alternativamente (y sin que a veces pueda identificárselos con certeza) los ángeles buenos y los malos? Para Las Casas, como para De Martino, pese a que la *distanza* que separa el milagro de la misa de la magia supersticiosa puede ser inmensa, "*concerne unicamente il grado di complessità del tecnicismo magico e la qualità e il grado di autonomia dei valori mediati*".[91]

Los análisis lascasianos se basan, pues, en una separación entre Naturaleza y Sobrenaturaleza y en una tripartición entre conocimiento natural/conocimiento divino/conocimiento demoniaco. Estamos muy lejos aún de la distinción sagrado/profano y del tríptico ciencia/magia/religión tan caros ambos a la antropolo-

[89] *Ibid.*, p. 539.
[90] Ernesto de Martino, *Sud e Magia*, Milán, Feltrinelli, 1972.
[91] *Ibid.*, p. 91.

gía religiosa. Las fronteras lascasianas separan más bien latría e idolatría, humano y extrahumano, que sagrado y profano. La magia (demoniaca) se opone a la (verdadera) religión como el demonio a Dios, pero no existe una gran separación entre magia y religión. Será necesario que cada una de estas categorías adquiera una autonomía que aún no tiene para que se intente disociarlas, e incluso proteger a la religión del contacto con una magia desacreditada o, por el contrario, proyectar sobre la religión los vagabundeos de un pensamiento mágico. Todo para redescubrir al final que las dos piezas separadas, opuestas o superpuestas pertenecen en realidad al mismo *continuum* bautizado para el caso como "mágico-religioso".

Por ahora, el procedimiento lascasiano permite seriar los diferentes dominios de la realidad, ya se trate de la esfera de la acción humana y racional, de las de la "virtud divina" o de la intervención demoniaca. No olvidemos además que a corto plazo ofrece a los misioneros y evangelizadores los medios de descubrir y equiparar algunas prácticas indias con la magia y la superstición.[92]

Precursor y fundador a la vez, Las Casas desarrolla una antropología religiosa cuyos esquemas y marcos no tienen nada que envidiarle a los de sus sucesores. Hemos visto cómo asoció la explicación histórica, esbozó interpretaciones ya evolucionistas o difusionistas, se interesó en los engranes psicosomáticos de algunos estados religiosos, se entregó a un comparatismo de dimensiones casi planetarias, o mostró una preocupación constante, obsesiva por descubrir la lógica de las cosas. Esa preocupación alcanza su punto máximo en la explicación y por así decirlo la justificación del sacrificio humano, cuya singularidad brutal o infinita crueldad sólo están a la medida de la adoración que se le debe a la divinidad. Mejor aún, estos esquemas tienen más de una vez el mérito de la precisión y poseen un rigor del que tanto adolecen a veces las investigaciones modernas y contemporáneas. Las Casas sabe siempre de qué está hablando aun cuando sus definiciones (del sacrificio, de la divinidad...) ya no nos satisfagan.

Pero esta antropología no se contenta con proponer un enfoque múltiple y complejo del fenómeno que pretende estudiar. Crea además, al delimitarlo, el campo de estas curiosidades. Lo crea explícitamente, aislando un dominio, lo "religioso", al que convierte al mismo tiempo en un dato universal, racional y metafísicamente fundado. Podríamos quedarnos ahí y señalar la insuficiencia de los análisis lascasianos, la relatividad cultural e histórica

[92] Las Casas (1967), I, p. 497.

de sus presupuestos y, en consecuencia, cuestionar la realidad del objeto que pretenden fundar. Pero ¿a qué reprocharle a Las Casas que haya pensado como hombre del siglo XVI y recortado en la realidad un capítulo religioso complejo y detallado? De igual modo podríamos denunciar el carácter eminentemente prefabricado y ficticio de la red lascasiana —como, por otra parte, de cualquier red intelectual—, pues ahora sabemos que está destinada a explicar lo "religioso" en general y la idolatría en particular... Tal vez sea más sugerente recordar que esa misma red, con ropajes distintos y a través de refinamientos sucesivos, sigue estructurando básicamente las investigaciones sobre el "hecho religioso" en antropología y en historia.

Parece como si, en lo esencial, los ensayos de antropología religiosa hubieran refinado sus medios de enfoque, sus clasificaciones y periodizaciones, así como la jerarquía de sus instancias y funciones, pero nunca se hubieran detenido a examinar la existencia y la calidad de las relaciones que puede haber entre esa categoría y la realidad. Hemos visto, por ejemplo, que E. Sapir maneja un vocabulario y unas categorías que, pese a apartarse del pensamiento lascasiano, no dejan de pertenecer a la misma tradición, así sea desprovista de sus fundamentos teológicos. M. E. Spiro se interroga con mayor o menor fortuna sobre el origen, la persistencia, la especificidad y la definición de la religión, sin inquietarse tampoco por la realidad o la falsedad de la categoría que aborda. Aunque confiesa como muchos otros cierta dificultad para definir su objeto, lejos de cuestionárselo por un instante, se limita a multiplicar los puntos de vista (en términos de función, necesidad, estructura, creencia, práctica...).[93] La misma seguridad de "teólogo" la encontramos en Turner cuando proclama que "la religión sólo está determinada por ella misma".[94] Otras tentativas por lo general sólo logran diluir el concepto al grado de que uno acaba por dudar de su fundamento o su necesidad. Es el caso de las hipótesis culturalistas de C. Geertz, que reducen la religión a la expresión de un orden simbólico.[95] La oposición sagrado/profano —embrionaria y en realidad secundaria en Las Casas, para quien, no lo olvidemos, el fondo de las cosas (= lo divino) abarca y absorbe lo profano— encabeza algunos esfuerzos apenas más satisfactorios. Pero volveremos a este punto al término de nuestra investigación.

[93] Spiro, en Banton (1973), p. 116.
[94] V. W. Turner, *Chihamba: The White Spirit*, Manchester, Manchester University Press, 1962, p. 92.
[95] Geertz, en Banton (1973).

De estas contradicciones, incertidumbres o seguridades conservaremos por ahora dos cosas:

—que la definición de lo "religioso" y de la religión no es algo dado; a menudo lo hemos señalado, sin que tal vez se comprendan todas sus implicaciones;

—que esas dos categorías a menudo se emplean sin el menor discernimiento, pese a que sus fundamentos se han vueto mucho menos explícitos y claros que en el tiempo de Las Casas.

¿Podemos en estas condiciones seguir hablando de "lo religioso" y de la religión sin ninguna precaución? ¿Debemos acaso ofrecer una enésima definición? ¿O bien hay que olvidar todo y meditar en la afirmación de Granet, para quien el estudio de China no debe reservar un capítulo a la religión?[96] Desde luego no es en absoluto nuestra intención pasar por el cernidor de la crítica a los usuarios de esos conceptos o señalar las perezas del lenguaje, las ingenuidades y las inercias del pensamiento (entre los historiadores como entre los antropólogos). Más importante nos parece medir la relatividad histórica y cultural de las herramientas conceptuales que se aplican a los hechos, creencias, prácticas y monumentos cuya existencia, sobra decirlo, nadie pretende negar. De ahí la necesidad de explorar la antropología religiosa que propone la obra lascasiana y la de sus contemporáneos y sucesores (Acosta, Durán, Torquemada...), los cuales comparten esencialmente, por encima de las polémicas, las mismas preocupaciones y bases de pensamiento. Si tuviéramos que esbozar un primer balance de nuestra lectura, diríamos naturalmente que el pensamiento eclesiástico, basándose en la herencia aristotélica y tomista, elige aislar de lo real una conjunción de rasgos —el deseo de Dios, la latría y la idolatría...— a la que considera como algo universal y que responde a un razonamiento original del pensamiento, a una necesidad humana y se descompone en un conjunto de instituciones, prácticas, funciones y *roles* que cubren lo esencial de sus aspectos y manifestaciones. Como los conquistadores y los cronistas de su tiempo pero de manera más sistemática, Las Casas recoge la herencia y aplica esa red a América.

[96] Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1950, p. 586.

III. LAS "RELIGIONES AMERINDIAS"

> Se erigía una iglesia deslumbrante como una campana.
>
> PHILIPPE SOUPAULT

AQUÍ Las Casas dejará de ser nuestro guía único, porque vamos a añadirle dos auxiliares valiosísimos, el franciscano Juan de Torquemada y el jesuita Joseph de Acosta. En 1590 este último publicó su *Historia natural y moral de las Indias*, una obra mucho más condensada que la *Apologética historia sumaria*, pero también construida basándose en una visión panorámica de las sociedades americanas.[1] Torquemada, en cambio, es el autor de una compilación tan impresionante como la de Las Casas, pero que gira en torno a México: la *Monarquía indiana*, que aparece a principios del siglo XVII, en 1615, en Sevilla.[2] Interminable *summa* barroca erigida para gloria de la orden franciscana, la obra de Torquemada se inspira en las aportaciones del ilustre dominico así como en las de los franciscanos que lo precedieron: Motolinia, Sahagún y sobre todo Mendieta. Torquemada frecuenta igualmente a Acosta, a quien cita o transcribe, aunque deslindándose de él. Pero tanto la obra del jesuita como la del franciscano tuvieron una amplia difusión y contribuyeron notablemente a arraigar nuestra visión de los mundos indígenas, en tanto que, menos afortunada, la *Apologética historia sumaria* —que permaneció inédita— sólo circulaba en forma de manuscrito.[3]

LA INVENCIÓN DE LAS RELIGIONES AMERINDIAS

Regresemos primero a Las Casas y al cuadro que esboza de las sociedades de América. La red encuentra de entrada un obstáculo: las culturas de las Islas, es decir de las grandes Antillas y del Caribe, cuyas prácticas escuetas contrastan con las formas com-

[1] Acosta (1979).
[2] Torquemada (1975-1983).
[3] Las Casas (1967), I, pp. XXXV-XXXVI.

plejas descubiertas o más bien reconocidas en México y el Perú. ¿Cómo clasificarlas? La dificultad surge a pesar de (y debido a) las informaciones que dejaron Cristóbal Colón y un monje catalán, Ramón Pané, a quien se debe el primer trabajo de etnografía "americanista"[4] —realizado hacia 1498—. Colón ya había notado la total falta de organización religiosa: "Esta gente no tiene secta ninguna",[5] y más tarde, en forma progresiva, encabezados por Pané, los españoles descubrieron algunos cultos y prácticas. Apoyado en la experiencia personal que le dio el haber vivido en Santo Domingo, Las Casas emite un juicio matizado: "Cuasi toda era una manera de religión y poca y cuasi ninguna, aunque alguna especie tenían de idolatría."[6] Hay idolatría, sí, pero en pequeñísimas dosis. Es decir: no hay templos ni nada que merezca verdaderamente ese nombre, no hay ídolos, o apenas unos cuantos, ni "ceremonias exteriores", salvo algunas celebraciones discretas; su "religión" se reduce a la idea de un dios a la cual se mezclan, con ayuda del diablo, algunos "errores". Los indígenas están incluso muy cerca del monoteísmo en Santo Domingo —"un verdadero y solo Dios"—, y la razón natural los habría incitado probablemente a ir más lejos si "alguien" —el Maligno, desde luego— no hubiera venido a "desviarla".[7]

¿Latría o idolatría? Nos damos cuenta de que la red permite un enfoque más fino y que no nos condena a una antítesis simplista, pese a que son invariablemente las mismas categorías las que entran en juego, así sea por negación: no hay sectas ni oraciones ni ídolos. Las casillas están listas, se imponen a la mente como si sólo pidieran ser llenadas... Aunque Las Casas las deja vacías, no tiene intención de modificarlas. Y sin embargo...

A decir verdad, la sorpresa, la extrañeza de la realidad observada, habían llevado a los primeros descubridores a utilizar términos indígenas —*taíno*— y acuñar conceptos nuevos: por ejemplo, el de *cemí*, ese ídolo que corresponde en realidad a algo distinto a un ídolo, imagen de piedra esculpida o simple piedra informe, ligada a la ancestralidad más que a divinidades y dotada de facultades oraculares.[8] Ese término lamentablemente no conoció la posteridad deslumbrante de la palabra "fetiche" y pronto desapa-

[4] Pané (1977).
[5] Colón (1985).
[6] Las Casas (1967), I, p. 632.
[7] *Ibid.*, pp. 632-633.
[8] Sobre el *cemí*, Torquemada (1976), III, p. 64. *Véase* también el artículo de Simone Dreyfus: "Notes sur la chefferie Taino d'Aiti: capacités productrices, ressources alimentaires, pouvoirs dans une société précolombienne de forêt tropicale", en *Journal de la Société des américanistes*, 1980-1981, núm. 67, pp. 229-248.

reció de los relatos, incluido dentro del término "ídolo". Un estreno sin futuro que recuerda —en cierta medida solamente— el recurrir al término "bulto" en los países andinos. Las Casas, sin embargo, no es ajeno a la singularidad de las Islas: los sacerdotes indígenas aparecen bajo su pluma con los rasgos de adivinos-médicos o de médicos-brujos[9] más que como los representantes de un clero instituido. Cabe señalar también la referencia continua y asombrada a las fábulas de los indígenas;[10] es decir, a lo que nosotros llamaríamos sus mitos. Ramón Pané, otro pionero en los estudios sobre América, se dedicó por cierto a consignar algunas versiones de ellos. Mitos, "chamanes" por adelantado: la Islas aportaron su contribución al estudio de las "religiones primitivas" antes de convertirse en inmensos cementerios bajo el Sol. No obstante, ni Pané ni Las Casas desprecian esas formas simples: lo primitivo se valoriza; lo rudimentario es una prueba de "pureza" y no un motivo de rechazo: los habitantes de las Lucayas —"simplísima gente" en opinión de Las Casas—,[11] cuya religión se limita a un vago conocimiento de Dios, gozan de todas las preferencias del observador. Jamás pasaría por la mente del dominico imaginar a unos indígenas totalmente impermeables a la idea de Dios ni tachar de irracionalidad las prácticas que observó. Al contrario, acepta que los mitos pueden tener un sentido (aunque a él se le escape) y la observación personal, *in situ*, de las ceremonias indígenas le confirma incluso lo que le había enseñado la lectura de Santo Tomás: que la obligación sacrificial se debía a la ley natural, que era un acto espontáneo, propio de "todos los hombres" e independiente de la Revelación.[12] Perfecto ejemplo de un razonamiento que busca en la realidad la confirmación del saber de los libros. El cuidado con que además relata los ritos oraculares y los estados extáticos testimonia un respeto que le hizo una terrible falta a L. H. Morgan, para quien, en 1877, "las religiones primitivas son grotescas y en cierta forma ininteligibles".[13] Las Casas tiende más bien a explicar la pobreza de los rasgos culturales que se atribuyen a estos indios por la "poca facultad" de su principal fuente: el monje Ramón Pané.

La situación de las Islas se reproduce con algunas variantes en el norte de la América del Sur, en Venezuela y en Colombia: ni templos, ni ídolos, ni sacrificios. Existen muchos sitios de culto, pero parecen destinados a las imágenes de los antepasados de los

[9] Las Casas (1967), II, p. 173.
[10] *Ibid.*, p. 176.
[11] *Ibid.*, p. 179.
[12] *Ibid.*, p. 174.
[13] Lewis Henry Morgan, *Ancient Society*, Chicago, Charles H. Kerr, 1877, p. 5.

señores locales: "Estas imágenes o estatuas, más se cree ser los señores y antecessores de aquellos que señorean en aquel principado que ídolos que tengan por dioses."[14] Los sacerdotes indígenas, en cambio, desempeñan un papel tan activo como nefasto por la prisa que muestran para desnaturalizar las débiles luces de esos pueblos que poseen "algún conocimiento del verdadero Dios ".[15] Esa visión sintética coincide *grosso modo* con la experiencia de Cieza de León por la ausencia de ídolos y el lugar de los sacerdotes. Pese a lo cual hay en Las Casas (quien habla de nación y no de behetría) una óptica globalmente más favorable a esas poblaciones indígenas.

Brasil constituye un nuevo obstáculo que hay que franquear y explicar:[16] allí no hay ídolos, ni siquiera conocimiento de dios. ¿Se tratará acaso de un estado prerreligioso o sin religión y, por consiguiente, no previsto por la red? No, porque los informantes describen un culto al trueno ("porque los llaman Tupana que significa como cosa divina o sobrenatural") y sobre todo hablan de una creencia en hechiceros llegados de otros mundos que son a la vez los profetas de un mundo mejor en el que el hombre dejará de trabajar, y médicos que curan las enfermedades. Esos hechiceros provocan crisis de posesión y utilizan la ventriloquia. "Chamanismo", profetas, utopía liberadora...; están reunidos los ingredientes de una antropología religiosa que se consagrará a las "religiones primitivas" antes de abordar los "mesianismos" del Tercer Mundo. ¿Cómo no rendir homenaje a la amplitud de la visión de esos pioneros (Las Casas y luego Torquemada) confrontados a una realidad multiforme y a informaciones a menudo débiles y aun contradictorias? Lejos de cuestionar la red, el testimonio brasileño (de origen jesuita) corrobora la lección de las Islas y del continente al mostrar que fue a través de los "ministros y sacerdotes" indígenas como el demonio difundió la idolatría, como si la intermediación de los hombres hubiera precedido a la del ídolo.[17]

Lo cual no obsta para que la atención de nuestros cronistas se haya fijado ante todo en las grandes civilizaciones del Perú y México. Una vez superada la impresión que produjo el infinito número de dioses americanos, vino el tiempo de las clasifica-

[14] Las Casas (1967), I, p. 657.
[15] *Ibid.*, p. 656.
[16] Las Casas (1967), I, p. 652; Torquemada (1976), III, p. 90.
[17] Este grado cero de la idolatría —o esta débil idolatría— es compartida por otras poblaciones amerindias: se dice que los chichimecas, durante su llegada al altiplano mexicano, no tenían "ni adoración ni sacrificios" (Torquemada, 1976, III, p. 174). Más adelante veremos de qué manera el cronista mestizo Alva Ixtlilxóchitl recoge por su cuenta esta hipótesis y la integra a sus relatos.

ciones. En él destacan el dominico Las Casas, el jesuita Acosta, el franciscano Torquemada y muchos otros. El modelo grecorromano brinda un orden listo para usarse.[18] A la vez porque ofrece el concepto de *dios pagano* y de *panteón*, pero también porque, siempre en busca de analogías y semejanzas, nuestros cronistas se empeñan en multiplicar los paralelos entre las mitologías de los dos mundos. Paralelos que además se toman a veces en simples identificaciones: "este Tescatlipoca es Júpiter", del mismo modo que Marte es el dios de la guerra Huitzilopochtli, "este diabólico Marte indiano". Lo que se hace no es poner a América en pie de igualdad con la Antigüedad: se la confunde con ésta: "...estos dos Martes antiguo e indiano". Para Torquemada, la red no sirve únicamente para interpretar y ordenar: tiende a realizar la superposición y la interpretación de los dos mundos, aun cuando el autor no siempre sea insensible a los matices locales.[19]

Esas asociaciones no son sólo demostraciones de erudición o juegos mentales apoyados en analogías externas. Se fundan en un postulado constante caro a Torquemada: la convicción de que la elección de "dioses numerosos" —lo que llamaríamos el politeísmo— es el producto de la "diversidad de las lenguas"[20] y de que ésta no hace sino disimular la presencia universal del demonio vestido con nombres distintos. "[Los dioses] se diferencian tan solamente en el nombre por razón de la diferencia de las lenguas con que son nombrados." ¿Quiénes son el dios mexicano Tezcatlipoca y Júpiter? "Un mismo demonio cubierto con un ropage y nombrado con estos dos nombres." Sólo difieren las fechas de acuñación y los nombres: "...debajo de esta capa de nombres [el demonio] quería ser servido de ellos". De ahí la importancia que se da al nombre de la divinidad, en el que se creerá poder captar lo esencial de su especificidad.[21]

Este ordenamiento basado en el modelo grecolatino —o más exactamente en la idea que de él había a mediados del siglo XVI— equivale a aplicar sobre las culturas mexicanas una jerarquía tri-

[18] Torquemada (1976), III, p. 40.

[19] Ese razonamiento se emplea para volver familiar lo que era exótico y extraño: "Con esto queda suficientemente probado ser el mismo demonio el uno que el otro, Neptuno Tláloc y Tláloc Neptuno", en Torquemada (1976, III, p. 81). El franciscano Sahagún, uno de los más sagaces observadores de las sociedades mexicanas, no siempre escapa a ese sesgo cuando hace de Huitzilopchtli "otro Hércules" (Sahagún [1977], I, p. 43). La proyección, empero, no es mecánica. Torquemada (1976, III, p. 80) sabe mostrarse sensible a los matices culturales cuando señala que las parejas divinas indígenas no están unidas por matrimonios propiamente dichos como lo estaban los dioses del paganismo antiguo.

[20] Torquemada (1976), III, p. 40.

[21] *Ibid.*, p. 98.

partita de lo divino tomada de San Agustín[22] y que, sin duda alguna, valía para todas las grandes idolatrías antiguas. No había más que llenar las casillas preestablecidas.[23] En el plano de los dioses imaginarios, los cronistas ponen a Tezcatlipoca ("que llamaron ánima del mundo") y a Tláloc, el dios de la lluvia y la fecundidad, mientras que reconocen en Quetzalcóatl al producto de la deificación de un ser humano... No solamente la red proyecta sobre otras culturas el dualismo de lo espiritual y lo corporal, de lo material y lo imaginario, sino que supone la misma escala de valores: "Por cuanto la verdadera divinidad es incorpórea y los que la ponen en quimeras o cosas espirituales que no sea Dios verdadero, ya que mienten y van descaminados, no tanto como los ciegos y locos que la ponen en hombres mortales como ellos y tan pecadores como ellos."[24] Dos divinidades reciben sin embargo una atención particular, justificada por las cercanías que sugieren con el cristianismo: Quetzalcóatl, hombre ejemplar y pacífico, que supo prohibir los sacrificios humanos antes de desaparecer y ser canonizado "como dios supremo";[25] Viracocha en el Perú, dios "hacedor del Mundo", creador del Cielo y de la Tierra.[26] Ambos no dejarán de llamar la atención de los cronistas e historiadores, al grado de convertirse en los ejes en torno a los que girará paulatinamente la red.

Esta jerarquía no podría prescindir de una cabeza que sería un dios "mayor y más poderoso", el equivalente del Júpiter de los latinos; de La Florida al Perú se le descubre sin dificultad: se trata, evidentemente, del Sol. A menos que no se identifique a la divinidad suprema con el *Tloquenahuaque* o el *Ypalnemohualoni* de los mexicanos, según Torquemada, "...aunque estos ciegos hombres iban errados en el conocimiento de Dios y en su lugar adoraban el demonio, no erraban en los nombres que le daban por ser verdadera y propiamente suyos".[27] La idea de que las deidades supremas recibían en todas partes apelaciones análogas se ve confirmada en el ejemplo americano. Reciclada —nombres distintos para un mismo dios—, pronto debía alimentar la teoría del

[22] Libro II de la *Ciudad de Dios*, citado en Torquemada (1976), III, p. 59.

[23] Torquemada propone distinguir entre "dioses meramente espirituales", dioses de "inferior grado y estimación más baja", y por último dioses "menores", dotados de una naturaleza divina a pesar de su origen humano.

[24] Torquemada (1976), III, p. 81.

[25] Las Casas (1967), I, p. 645.

[26] *Ibid.*, p. 659.

[27] Torquemada (1976), III, p. 44. Torquemada traduce *Tloquenahuaque* como "cerca de o igual al que resulta ser el ser de todas las cosas" e *Ypalnemohualoni*, "aquel por quien vivimos y somos".

monoteísmo original y las especulaciones deístas de Herbert de Cherbury.[28]

La exploración del universo de los dioses indígenas se basa a continuación en un enfoque "semiológico", del tipo que normalmente se reserva a las divinidades del paganismo antiguo. Lo que se pone de relieve es una exégesis del signo, porque las "insignias y ornamentos tenían sus significados". Esto se comprende mejor cuando se observa que la idea directriz de este planteamiento asegura que la divinidad es una y que esencialmente es el "ropaje", el revestimiento que se le presta, lo que vale la pena examinar en el marco de una cultura dada. El enfoque es así un desciframiento, una exégesis de los adornos y atributos: "...el intento de sus significados en las insignias de las estatuas". "Todos ornamentos eran a fin de dar a entender el poder divino y alentar a los hombres a que pidiesen mercedes a dioses tan poderosos."[29] Veamos por ejemplo lo que se nos dice acerca de Tláloc: "...su imagen era de color pardo que significaba la de las nubes... Tenía una hoja de oro batido... que era significación del relámpago que culebrea por los aires"; de Huitzilopochtli: "tenía una máscara de oro para denotar que la deidad es encubierta y sólo se manifestaba con máscara... tenía en ellos ojos de espejuelos mui relucientes para denotar todo lo que ve... estaba ceñida con una culebra de oro significando en esto la severidad de Dios".[30] Denotar, significar..., en la pluma del cronista se suceden sin descanso los mismos términos, mientras se afirma la convicción de que por ser los atributos y los adornos las variantes exóticas de una misma esencia, son ellos los que deben sondearse para deducir la singularidad de

[28] *Cf.* capítulo II, nota 74. El paralelo tiene otras consecuencias menos visibles a primera vista: implica la cristalización de las entidades endógenas en figuras antropomorfas, su fijación en roles estereotipados y familiares, a expensas de su *ondulancia, su descontextualización parcial o total*, extraídas, como lo fueron, de su contexto original para corresponder a sus prototipos antiguos y mediterráneos. Ahí podrá verse, según el humor de cada quien, un empobrecimiento o el respetable esfuerzo de unos sacerdotes empeñados en entender lo que veían, con los medios de su época.

La proyección, evidentemente, no es mecánica. A pesar de todo, los cronistas son sensibles a los matices culturales. Se dan cuenta de que la diosa del agua, Chalchihuitlicue, no es exactamente la esposa de Tláloc, como Amfitrita pudo serlo de Neptuno: "la diferencia de las unas naciones a las otras en la estimación de estas diosas es que como éstos no sintieron tan groseramente de la divinidad que hubiesen de tratar casamientos entre diosas y dioses, no la hicieron mujer de Tláloc sino compañera suya" (Torquemada (1976) III, p. 80).

[29] Torquemada (1976), III, p. 112.

[30] En Torquemada tiene, a diferencia de Las Casas, un afán por ofrecer una teoría de la representación y de la *semejanza* en la que se inscribe esta tipología divina. Volveremos a esto en otra obra.

una configuración cultural. Pero es evidente —para los cronistas— que esos atributos sólo pueden explicar lo que ya se sabe de lo divino; es decir, que es oculto, que es severo y omnisciente, que todas las vidas humanas dependen de él... La interpretación de los signos que propone esa red equivale así a verificar y corroborar los principios que la inspiran.

El recorrido obligado: templos, sacerdotes y sacrificios

La red lascasiana (y sus refritos sucesivos) distribuye invariablemente los datos americanos en las categorías convenidas. Después de los dioses, la prolijidad de las descripciones corresponde a los santuarios del Nuevo Mundo, a los *tours* de México-Tenochtitlan y de las grandes ciudades mexicanas, los oratorios preincaicos y los templos del Sol. Con la misma facilidad y la misma autoridad, Las Casas, Torquemada o Acosta identifican las jerarquías sacerdotales, describen las formas de designación y los modos de vida, las atribuciones y los signos distintivos.[31] El capítulo de los sacrificios es esencial para todos. En su *Monarquía indiana*, el franciscano Torquemada lo aborda en términos que esclarecen el razonamiento de nuestros cronistas: "Aunque el sacrificio es natural, la *manera* de él no lo es, ni las *cosas* de que ha de ser hecho... así tampoco el *lugar* ha sido ni lo fue determinado."[32] En otras palabras, si bien la operación sacrificial —el acto por excelencia de fidelidad a la divinidad— es universal, su contenido (= *las cosas*), su organización, su ritual (= *la manera*) y su espacio (*el lugar*) varían supuestamente según las sociedades. Aquí se captan al natural a la vez la rigidez y la apertura de una red que permite explicar épocas y culturas muy diversas. Es significativo que a todos los observadores les haya impresionado la proliferación y la obligación de los ritos indígenas ("la manera del sacrificio"), en particular entre los mexicanos: "ni los judíos ni ninguna otra nación tuvo yugo tan pesado y de tantas ceremonias como le ha tomado esto naturales por espacio de muchos años".[33] Y es que el modelo judaico era relativamente familiar para los misioneros —ellos mismos a veces de origen marrano— por lo que el peso que asignaba a los gestos y rituales aparecía como uno de los componentes principales de toda religión.

La descripción de las ceremonias y sacrificios reúne gran cantidad de observaciones sobre las prácticas indígenas: calendario

[31] Las Casas (1967), II, p. 41.
[32] Torquemada (1976), III, p. 183.
[33] Sahagún (1977), I, p. 30.

de las fiestas, naturaleza de las ofrendas, detalle de los preparativos, intervención y grado de participación de los sacerdotes, exposición de los ídolos, procesiones y banquetes, distinción entre sacrificios "generales" y sacrificios "particulares", entre variantes cotidianas o celebraciones excepcionales... Las Casas se muestra igualmente sensible —y éste no es el menor de sus méritos— a los gestos individuales que acompañan la caza, la siembra, la construcción de una casa, que a las manifestaciones públicas. Si México ocupa la mayor parte (ya no desconocemos nada del sacrificio humano), no descuida del Perú el culto del sol y de las momias reales; la "religión y ejercicio della que aquellas gentes tenían" no dejan de maravillarlo.[34] Otros ejemplos más, tomados de toda la América española, alimentan el paralelo incesante que Las Casas establece entre el Mundo Antiguo y el Nuevo. Cualquiera que sea el valor de estas observaciones, son el producto constante de una reinterpretación. Es el rito —en este caso la liturgia cristiana— el que ordena el despliegue de la red al brindar los puntos de referencia para la lectura, introducir una terminología y proponer audaces acercamientos que equiparan las fiestas indígenas con la Cuaresma o la Pascua.[35] El *sumo pontífice* indígena *bendice* y *consagra* la estatua del dios Huitzilopochtli[36] mientras que al romperse la antigua estatua sus restos se convierten en preciosas *reliquias* que todos se disputan.[37] En otros lugares la consumación del cuerpo del dios se concibe como una forma de *comunión*. Los antiguos peruanos se entregaban a *penitencias* "cuando se hallaban haber ofendido en algún pecado".[38] Las facilidades del lenguaje y el gusto por la analogía y por lo familiar transforman una vez más los paralelismos en identificaciones. Se ve lo que se espera ver. Los automatismos culturales de la mirada predominan sin que el observador tenga jamás conciencia de ello. Al grado de que a veces parece hacerse el recorrido inverso, es decir que los paralelismos se toman por semejanzas profundas y comienza a investigarse el enigma de su origen; esto es lo que hace el jesuita Acosta cuando reduce a una parodia satánica los puntos comunes así descubiertos.

Esto no significa que la visión católica sólo conduzca a la distorsión o al delirio de interpretación. También puede darnos valiosos puntos de vista. Los cronistas observan que la "comunión indígena" se distribuye según criterios de sexo y de residencia

[34] Las Casas (1967), II, p. 225.
[35] Las Casas (1967), I, p. 690.
[36] Otros ejemplos en Torquemada (1976), III, p. 114.
[37] *Ibid:* "...llegaban todos los que podían a tocarle con las manos, ojos y boca como cuando se toca una reliquia y cuerpo santo".
[38] Las Casas (1967), II, p. 241.

como si rebasaran la descripción de la práctica para mostrarse atentos a la dimensión "católica" por excelencia, colectiva y social del rito, la *communitas* según la expresión de Turner.[39] Del mismo modo se destaca el carácter colectivo de un ayuno: "Todos ayunaban, señores y vasallos, nobles y plebeyos, hombres y mujeres, sin diferencia."[40] Observación tanto más valiosa porque la sociedad mexicana se percibe en general como estrechamente jerarquizada y dividida en compartimientos. Los cronistas saben establecer con la misma pertinencia el lazo entre "mito" y "ritual". Torquemada asocia la fuerza de la creencia en estas "fábulas" con la solemnidad de las fiestas a que dan origen: "Si no las tuvieran por tales [ciertas] no las *pusieran por obra* con tanta diligencia y eficacia como se dice tratando de sus fiestas."[41] La fiesta se capta textualmente como la "puesta en práctica" de la fábula.

No obstante, lo que más despierta la curiosidad de los cronistas es el aspecto visual, la dramaturgia de los encadenamientos, y la teatralidad: observemos —con los ojos de Las Casas— este sacrificio celebrado en Cuautitlán, en las orillas de la ciudad de México:

> La vigilia de aquella fiesta levantaban seis grandes árboles como mástiles de navío con sus escaleras y en esta vigilia degollaban dos mujeres esclavas en lo alto de las gradas ante el altar de los ídolos y allí las desollaban del todo con su rostro y los demás, sacándoles también las canillas de los muslos. El día de la fiesta por la mañana dos indios principales vestíanse los cueros con los rostros cubiertos como máscaras... Estaba abajo grande multitud de gente, toda como asombrada y diciendo todos: "¡Ya vienen nuestros dioses, ya vienen nuestros dioses!".[42]

Con el mismo escrúpulo el dominico explica más adelante los espectáculos edificantes que los indios mexicanos recién convertidos montaban bajo la tutela de los religiosos españoles. Pero no es el único. También el franciscano Torquemada se complace en detallar las procesiones precortesianas, los atuendos, las danzas, el canto y la música, el regocijo, la pompa y la alegría, ("y luego sonaban todos los instrumentos músicos y comenzaban grandes regocijos y bailaban y cantaban muy concertadamente con mucha solemnidad y contento")[43] sin olvidar los excesos en la comida y la bebida. El interés inagotable por las fiestas prehispánicas o cristia-

[39] Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Nueva York, Cornell Paperbacks, 1977.
[40] Las Casas (1967), II, p. 195.
[41] Torquemada (1976), III, p. 120.
[42] Las Casas (1967), II, p. 191.
[43] Torquemada (1976), III, p. 400.

nas y el recuento sorprendentemente vívido de esas celebraciones en la pluma de los religiosos no son accidentales. Se deben a una cultura de la mirada y a una estrategia de evangelización. Las lecciones del humanismo y de una cultura renacentista —antes de volverse barroca con el franciscano Torquemada en la *Monarquía indiana* o el jesuita Acosta—[44] se mezclan a la convicción de que la imagen debía apoyar la conversión religiosa. Ahora bien, sucede que al acentuar de manera constante lo gestual y lo visual, lo lúdico y lo expresivo, los cronistas exploran a menudo con fortuna las culturas indias, como si se alejaran de ellas menos que en sus análisis estrictamente conceptuales, prisioneros sin duda de esquemas de los que no fácilmente podían escapar. Habría que ahondar en este divorcio entre la red omnipresente y la sensibilidad que prescinde de ella y la corrige parcialmente.

Las Casas termina su cuadro de las idolatrías amerindias convencido de que nada tienen que envidiar en refinamiento a las idolatrías antiguas. De ese modo nos ofrece la primera visión sintética de las "religiones amerindias". La empresa enciclopédica del dominico es ejemplar en el sentido de que recoge la sistematización y el desarrollo de las interpretaciones de su tiempo. Antes y después de él, apresurada o atenta, crítica o fascinada, la mirada occidental somete a las culturas amerindias al mismo recorte, y más aún cuando se trata de México. Después de Cortés o del *conquistador anónimo*, el franciscano Motolinia[45] se desliza hacia los mismos marcos, si bien no muestra la misma consideración del dominico para la idolatría indígena. Muchas de sus observaciones, no obstante, habrían de nutrir la reflexión de Las Casas. Otros vendrán: Francisco de Aguilar,[46] Bernal Díaz del Castillo,[47] el franciscano Diego de Landa (1560)...[48] El juicio puede variar, el sacrificio humano puede despertar el horror de unos y suscitar la admiración de otros —de Las Casas cuando ve en él la forma más elevada de sacrificio y veneración—; sin embargo, todos coinciden en reconocer en la mayoría de las sociedades americanas, así sea en grados diversos, los elementos habituales de la religión, la gama de componentes que constituyen "las cosas

[44] La misma sensibilidad en Acosta (1979): "...compuesto [el ídolo] de esta suerte quitaban la cortina de la puerta para que fuese visto de todos y en abriendo salía una dignidad de las de aquel templo vestido de la misma manera que el ídolo con unas flores en la mano y una flauta pequeña de barro de un sonido muy agudo" (p. 272).

[45] Motolinia (1971).

[46] Aguilar (1977).

[47] Díaz del Castillo (1968).

[48] Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Editorial Porrúa, 1973, p. 14.

del culto divino,[49] la religión y cultura de sus dioses".[50] Si los indios eran hombres y no bestias, lo lógico es que tuvieran una religión. O más exactamente, porque el enfoque lascasiano es quizá menos reductor que el nuestro, parece como si las culturas civilizadas, es decir, las sociedades dignas de ese nombre, no pudieran prescindir de la religión para merecer ese título.

Es cierto que ahora hemos abandonado el afán de distinguir la verdadera de la falsa religión y de buscar en todas partes la garra del demonio. Mucho más que Las Casas, por cierto, el franciscano Torquemada gusta de extenderse en la responsabilidad del Maligno: "El engaño y la mentira de este falso engañador."[51] Pero, ya lo hemos visto, es con el jesuita Acosta con quien esa interpretación toma un giro realmente obsesivo. Debido a ello, su análisis de la creencia es sumario ya que en él no ve sino los efectos combinados del temor y los engaños del diablo.[52]

No obstante, en otros aspectos su obra contribuye a estrechar en el futuro las mallas de la red. Si bien el Libro V de su *Historia natural y moral de las Indias* no se aparta mucho de los esquemas lascasianos,[53] es, en cambio, más original cuando comienza a clasificar los objetos que recibían un culto indígena, distinguiendo los objetos naturales de los imaginarios o creados por la mano del hombre. Esta tipología le sugiere una visión sintética y ordenada de las diferentes formas de divinidad que encuentra en América: astros, elementos naturales, sitios y bestias feroces, cadáveres, imágenes y estatuas, víctimas sacrificiales.[54] Más aún, el apareamiento de lo temporal y lo espiritual aparece en él como un eje central y privilegiado. ¿Acaso su *Historia moral* no fue concebida en dos partes? La primera aborda "la religión o superstición y ritos e idolatrías y sacrificios"; la segunda está consagrada a "la pulicía y gobierno y leyes y costumbres y hechos". Acosta juega, pues, con la bipolaridad de manera mucho más explícita que Las Casas. Lo "religioso" configura el complemento perfecto del dominio político, cultural e histórico, un complemento captado desde un ángulo esencialmente institucional, bajo la forma de una codificación cuyo prototipo es nuevamente el segundo rey de Roma, Numa Pompilio, quien sirve para aclarar la figura del Inca Yupanqui "que fue el que más leyes hizo de ritos y ceremonias".[55]

[49] Las Casas (1967), I, p. 659.
[50] Sahagún (1977), I, p. 30.
[51] Torquemada (1976), III, p. 419.
[52] Acosta (1979), p. 267.
[53] *Ibid.*, pp. 221-228.
[54] *Ibid.*, p. 256.
[55] *Ibid.*

¿Se trata entonces de medir el peso duradero de esa herencia y la inercia de la mirada histórica y antropológica? Abramos una síntesis reciente (1982) debida a la autorizada pluma de Francis F. Berdan. Su estudio sobre *Los aztecas del México central* incluye desde luego un capítulo dedicado a la religión ("Religious organization and beliefs"). Capítulo que a su vez se divide en apartados: mitos, dioses agrupados en un *"enormous and complex pantheon"*,[56] sacerdotes y templos, ritos y ceremonias, magia y adivinación, hechicería. Desde los tiempos de Las Casas y tres siglos después de Acosta, el contenido de las casillas se han enriquecido y refinado indudablemente, pero, consideradas globalmente, esas casillas siguen siendo las mismas... Y sin embargo otros cronistas habían percibido ya la estrechez de la red que tenían que aplicar.

[56] Frances F. Berdan, *The Aztecs of Central Mexico. An Imperial Society*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1982, p. 125.

IV. LAS FALLAS DEL MODELO LASCASIANO

> Mientras más escribo en esta relación antigua siempre hallo cosas nuevas que contar.
>
> DURÁN, *Historia de las Indias, de Nueva España e Islas de la Tierra firme*, I, p. 135.

LOS TIEMPOS modernos comienzan con una paradoja que concilia un pensamiento antiguo redescubierto y eminentemente pagano y una fe cristiana poco tolerante de la alteridad religiosa. Admiración entusiasta por esos paganos que fueron los griegos y los romanos, pero condena de las abundantes idolatrías de los indios de América; desprecio por las supersticiones populares, residuos rústicos que el Concilio de Trento se empeña en borrar o controlar; querella de las imágenes que opone a protestantes y católicos. Estos sangrientos combates en torno a los usos erróneos de la imagen se desarrollan en una época en que la pintura y la escultura hacen revivir a los dioses antiguos, quienes se confunden casi naturalmente con los patriarcas bíblicos y los Cristos crucificados. Sensualidad y esplendor del paganismo, Auroras majestuosas pavoneándose en sus carros, París juzgando a sus tres diosas... Escenas exuberantes que los cánones estéticos comparan con las graves evocaciones de los Calvarios y de las Anunciaciones.

Esta exégesis de los textos antiguos, muestra de verdad y de sabiduría, coexiste con una actitud más empírica provocada por la irrupción repentina de civilizaciones, de floras, de faunas y paisajes desconocidos por los clásicos y que constituyen un reto para el pensamiento del hombre moderno. ¿Cómo nombrar, comprender e integrar hechos que no están dentro de las tradiciones? A la analogía, procedimiento indispensable para ordenar los conocimientos, se añade la observación precisa, concreta y racional justificada por un objetivo común: la conquista y la dominación de los pueblos del Nuevo Mundo. En este siglo XVI "en el que lo que puede llamarse documentos de la Naturaleza se unía a esos documentos de humanidades que constituyen los bellos textos antiguos",[1] los españoles hicieron una contribución esencial a la constitución de un

[1] Lucien Febvre (1942), pp. 410-411.

Las ciudades del valle de México

saber moderno ligado al ejercicio del poder. En esta alianza de la teoría y la práctica reside la gran originalidad de muchos de los cronistas españoles. Originalidad curiosamente desconocida, incluso subestimada en Francia, donde Montaigne, pese a ser un lector atento de López de Gómara, se refiere a los mexicanos y a los incas como a naciones remotas y exóticas cruelmente conquistadas por los españoles y no percibe lo que esta empresa desmedida aporta al conocimiento del hombre y de los proyectos políticos.

"Que no hubiera caído bajo Alejandro o bajo esos antiguos griegos y romanos tan noble conquista y tan grande mutación y alteración de tantos Imperios y pueblos en manos que hubieran pulido y desbrozado dulcemente lo que había de salvaje."[2]

[2] Michel de Montaigne, *Essais*, París, Fernand Roches, 1931, III, cap. VI, p. 182.

Por lo demás, ese comentario aclara las diferencias radicales entre los pensadores franceses y españoles, pues las distancias que separan a los conquistadores de los indios (al menos de aquellos que despertaron mayor interés económico y político) no deben interpretarse en términos de civilización y salvajismo, sino más bien en términos de incompatibilidad entre sociedades igualmente complejas: la Europa de Carlos V y la España de Felipe II, por una parte, y los mundos mexicano e incaico, por la otra.

Obligados por la inmensidad de los territorios que debían conquistar y reducir, los españoles tuvieron que inventar formas de análisis diferentes de las que les brindaban la teología escolástica y la filosofía clásica. Ciertamente, los escritos de la época abundan en referencias a los maestros de la Antigüedad: Aristóteles, Platón, Plutarco y Plinio *el Viejo* fueron modelos obligados para la mayoría de los cronistas. Pero, por importantes que fueran, las enseñanzas de los filósofos estuvieron subordinadas a las exigencias del terreno, a la experiencia de las lenguas indígenas y del apostolado que, por cierto, tanta falta hizo a Las Casas. Así fue como los administradores y sacerdotes debieron apartarse de esa tendencia profunda del pensamiento occidental, hasta la edad clásica de comprender por semejanza para entender mejor las singularidades. Las idolatrías de los indios sirven así para "pensar" la modernidad. Porque, a diferencia de lo que sucedió en España con la persecución y expulsión de los judíos y moros, en la América hispánica las necesidades de la colonización hacen imposible la eliminación de las comunidades culturales diferentes. Los españoles del Nuevo Mundo se ven enfrentados a una realidad sin precedente, marcada, tras las guerras de conquista, por la cohabitación (casi siempre pacífica) de los vencedores y los vencidos y por la experiencia obligada de los mestizajes biológico y cultural. Conmoción de las posiciones, de los valores, de las solidaridades, que suscita innovaciones políticas y sociales, y sobre todo proyectos ambiciosos de aculturación de los indios, con los que los españoles deben necesariamente contemporizar. En esta inmensa empresa de occidentalización, el conocimiento de las idolatrías es una etapa indispensable.

Inmediatamente después de la conquista, por medio de intérpretes formados desde la infancia, los españoles recopilan sus primeras informaciones. Más tarde, este método empírico se perfeccionó mediante la difusión de la encuesta como recurso sistemático para reunir el máximo de informaciones sobre todos los temas que interesaban a la Corona: formas de gobierno y de tributo, percepción del cambio social, explotación de los recursos naturales, costumbres familiares, "ritos y ceremonias", en suma, todo

lo que podemos englobar bajo la expresión "formas de vida". El reinado de Felipe II se caracteriza por el notable desarrollo de las encuestas enciclopédicas, tanto en las Indias como en España: las *Relaciones geográficas* (y su contraparte peninsular, las *Relaciones topográficas de los pueblos de España*) aplican a realidades distintas cuestionarios que permiten la acumulación de datos comparativos excepcionales para la época; las *visitas* (encuestas) administrativas y eclesiásticas registran las actividades de cada vivienda, comentan y señalan la menor anomalía. En ese espíritu general de exhaustividad y curiosidad debemos enmarcar el interés por los ritos y las fiestas de los indios hacia 1570. Estos años son capitales para la sedimentación del sistema colonial y para el destino de la Iglesia romana, que saldrá del Concilio de Trento más renovada y más combativa. España, en particular debido a la coyuntura histórica, se siente investida con una doble misión: eliminar la amenaza protestante y mostrar, a través de la evangelización de los indios, el papel providencial que le tocó en suerte en esa época tan difícil para el catolicismo.

Entre quienes contribuyeron al conocimiento de los ritos y las ceremonias indígenas en el momento mismo en que dejaron de existir como tales, hemos conservado a dos religiosos: el dominico Diego Durán, que desde su más tierna infancia vivió en México, y Cristóbal de Molina, llamado *el Cusqueño* (para distinguirlo de su homónimo *el Chileno*), párroco en la ciudad de Cuzco en Perú. Para uno y otro el conocimiento implica necesariamente un comportamiento militante: la extirpación de las idolatrías para el mayor triunfo de la Iglesia: "la yntinción con que lo he relatado la qual no sólo es contar ystorias y antiguallas sino también avisas con christiano zelo a los sacerdotes de Dios [que] saquen de raíz las malezas".[3] Inspirándose necesariamente en sus predecesores, Durán y Molina, más atentos a los hechos que a las teorías, ilustran sin saberlo las fallas de la bella red lascasiana.

A primera vista, todo une a Durán y Molina. Son contemporáneos, puesto que *Ritos y ceremonias* se terminó en 1570 en tanto que la relación de Cristóbal de Molina, *De las fábulas y ritos de los Ingas*, se concluyó en 1575. Ambos son hijos del Nuevo Mundo. Diego Durán nació en España, de padres judíos, convertidos al parecer, pero llegó a México a la edad de seis años, pasó su niñez en Texcoco, importante ciudad india del valle de México. Cristóbal de Molina nació en Perú de padre español y de madre indígena. Es decir que uno y otro vivieron en el mundo que describen, el cual no les fue nunca realmente ajeno. Al dominar perfectamen-

[3] Durán (1967), V, p. 58.

te la lengua de los indios, conocer sus gestos y costumbres y compartir desde la infancia sus alegrías y temores, Durán y Molina son sacerdotes comprometidos no solamente ante su fe, sino también ante aquellos a los que con tanta pasión quieren arrancar de las llamas del infierno. Sus dos obras tratan sobre el mismo tema: las fiestas y ceremonias de los antiguos indios. La del dominico Durán está redactada con un estilo alerta y conciso; la de Molina, menos elaborada desde el punto de vista literario y claramente más general —al menos en la forma incompleta en que ha llegado hasta nosotros—, está prácticamente desprovista de juicios de valor y queda como un testimonio conmovedor de lo que era para este sacerdote el universo materno. Sin importar las lagunas de estos libros, ambos poseen una ventaja indudable sobre los estudios antropológicos contemporáneos: sus autores eran teólogos (y en consecuencia especialistas) que sabían de qué hablaban y lo que significaba la religión. Por último, uno y otro describen sistemas desaparecidos en gran parte. En su época, ya no se realizan sacrificios, los templos han sido destruidos, se ha quemado, derribado y destrozado a los ídolos, se ha trastocado el antiguo orden. Su obra se nutre, así, de observaciones directas, de comprobaciones, de testimonios e investigaciones, y constituye, en todos los sentidos del término, una encuesta sobre creencias y prácticas aparentemente muertas. Pero es justamente esta voluntad de captar tras las apariencias tranquilizadoras —la adopción del cristianismo— los signos de la idolatría, lo que explica el cuidado extremo con que dan cuenta de los hechos del pasado. En la medida en que estos textos se sitúan en un momento decisivo de la política y de la historia coloniales, permiten comprender esa transición entre la idolatría-sistema (la red lascasiana) y la idolatría-desviación como marginalidad.

Sin embargo y pese a sus convergencias, aun el análisis parcial de ambas obras hace surgir diferencias que se deben a la especificidad de los terrenos y a la imposibilidad de reducir sistemáticamente los hechos empíricos a construcciones teológicas de alcance universal.

Escritura y tradiciones orales

No basta ver con los propios ojos. Hace falta además comprender los comportamientos extraños o falsamente anodinos, verificar los testimonios y referirse a fuentes antiguas cuando existen. Es lo que hizo Diego Durán, quien consultó las "pinturas" mexicanas como si se tratara de libros, de una documentación de primera mano, y no solamente de la manifestación singular de un alto

nivel de cultura (Las Casas, Acosta). Además, no hace falta aclararlo, los indios no afirmaban nada que no estuviera corroborado en sus códices, cuyas ilustraciones extrañas los asemejan más bien a logoglifos: "como no saben dar relación si no es por el libro de su aldea, fue el yndio biejo a su cassa y truxo una pintura que a mí me parecieron ser más hechiços que pinturas".[4] Pese a la desconfianza que rodea a los glifos, éstos siguen siendo el intermediario obligado para descifrar el lenguaje real y oculto de costumbres e instituciones como los mercados, los baños, los alimentos y los cantos rodeados de "misterio y augurios". Mas hace falta que esos libros hayan sobrevivido a los autos de fe de los españoles y que puedan, llegado el caso, revelar el sentido oculto de las cosas: "pues nos dejaron tan sin luz que delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos en los mitotes, en los mercados, en los baños y en los cantares que cantan... en las comidas y banquetes".[5]

Para apoyar esas descripciones que a veces nos llevan lejos de la esfera convenida de lo "religioso", Durán remite al lector a unas láminas donde las principales pinturas —o las más significativas para su propósito— constituyen el soporte gráfico que garantiza la veracidad de lo que se relata. Al lado de esta documentación "auténtica" por estar escrita y fija —y pese a que Durán interprete de manera demasiado etnocéntrica los pictogramas como sustitutos de signos alfabéticos, descuidando así las numerosas posibilidades que ofrece la lectura de las pinturas—, el dominico se basa en sus observaciones y en lo que dicen los indios. Pero Durán sabe bien que los hechos observados pueden inducir al error, porque los indios mistifican fácilmente y, cuando sienten que los escuchan, abandonan sus himnos idolátricos, "los quales cantan mientras ven que no hay quien los entienda presente; empero en viendo que sale el que los entiende... mudan el canto y cantan el cantar que compusieron de san Francisco con el aleluya al cabo".[6] En cuanto a los testimonios, su debilidad reside en su variabilidad, la cual se atribuye sobre todo a la imaginación y al gusto de los indios por la improvisación fantástica. ¿Cómo orientarse cuando se ve uno ante opiniones diferentes? Sin contar con que los indios eluden a menudo las cuestiones que consideran demasiado comprometedoras y se escudan en un olvido fingido. Estas imprecisiones de los testimonios orales explican la utilización de verbos que expresan la duda: "pretendieron, fingieron, patrañas", términos que se refieren más bien al carácter inverosímil de las

[4] *Ibid.*, I, p. 13.
[5] *Ibid.*, Prefacio, p. 6.
[6] *Ibid.*, XII, p. 122.

afirmaciones que a la sinceridad de los narradores. Para paliar esos inconvenientes, Durán elige el consenso, la opinión dominante: "pondré todo aquello en que hallo más conformidad".

Una actitud semejante se encuentra en Cristóbal de Molina, quien no puede recurrir a "libros" (así fueran "pintados") para profundizar en su conocimiento de los incas. Y ello pese a que su crónica empieza con una referencia curiosa a unas "pinturas" sobre tela que había hecho ejecutar el Inca Yupanqui —quien según las tradiciones había reorganizado el Imperio— para conservar el recuerdo de los antepasados y de los hechos gloriosos. A través de otro cronista contemporáneo de Molina, Sarmiento de Gamboa, y de algunas indicaciones epistolares, nos enteramos de que los españoles encontraron en Cuzco cuatro pedazos de tela que contaban la historia de las dinastías incaicas, los cuales enviaron a Felipe II. Desgraciadamente, pronto se perdió la pista de esas telas sin que se sepa nada preciso sobre el contenido de las "pinturas" ni de su forma. Parecería, sin embargo, que con el término "pintura" los cronistas quisieron traducir la palabra quechua *quellca*, que significa a la vez dibujo, bordado y, desde la conquista española, escritura alfabética. Sea como fuere, esas pinturas no parecen haber constituido lo esencial de la documentación de Molina, quien en varias ocasiones explica la incertidumbre y la imprecisión de las respuestas indígenas así como las inverosimilitudes por la ausencia de escritura entre los incas: "porque si la usaran, no tuvieran tan ciegos y torpes y desatinados herrores y fábulas".[7]

La diversidad de las versiones míticas y las diferencias que se observan en los testimonios sólo pueden imputarse a las improvisaciones extravagantes de los informantes, a partir de una hipotética fuente original, olvidada o perdida desde la destrucción de los códices: "desatinos, desvaríos, ceguedad", términos tomados del vocabulario de la locura. Tal vez para contrarrestar esas tendencias fantásticas, los peruanos perfeccionaron el cómputo de los días y la cuantificación de las informaciones gracias al sistema de cuerdecillas (*quipu*) que tanto asombro causó en los conquistadores. Procedimiento, además, que se consideraba más bien una prueba de ingenio que una marca de superstición como en el caso de los calendarios mexicanos. De cualquier modo, la falta de escritura de los peruanos le plantea al cronista un problema teórico difícil, pues debido a ella esos indios creadores de una civilización admirable en muchos sentidos se encuentran en el mismo nivel cultural que los campesinos ibéricos, famosos por su rudeza y su

[7] Molina (1916), p. 14.

rusticidad. Esta comparación meramente formal nunca será explotada, por el alto grado de incongruencia entre las dos poblaciones. En cambio, la existencia de refinados códices entre los mexicanos da a sus creencias un aspecto doctrinario propio de las religiones del libro, "tenían también libros de su ley y doctrina",[8] salvo que las inverosimilitudes de las pinturas y la abundancia de las divinidades hacen muy difícil una reducción dogmática de ese pensamiento. En otras palabras, nuestros cronistas señalaban las especificidades culturales que la red de Las Casas minimizaba, borraba o ignoraba.

Las fábulas

Esta obsesión occidental por la verdad, que sólo puede surgir de la conformidad y del dogma, dificulta la comprensión de las fábulas indígenas. Aquí también la multiplicidad de versiones se considera fastidiosa y se atribuye a la prolijidad natural de los indios. Las inverosimilitudes, las incoherencias cronológicas y lógicas expresan "niñerías". Lo que los etnólogos llaman hoy en día mitos corresponde ya sea a historias —de dinastías, de naciones, aun si sus componentes míticos son evidentes para el lector contemporáneo—, o a "fábulas". Antes de describir los ritos y las fiestas de los indios, Molina comienza con sus "fábulas", cuyo tema común es el de los orígenes. Notemos aquí la diferencia de perspectiva con las monografías modernas, que por lo común sitúan la mitología al final, mientras que para los hombres del siglo XVI y sus informantes indios la génesis, principio de explicación, no podía situarse sino al principio.

Las "fábulas" peruanas que recoge Molina contienen dos elementos esenciales: el papel del Creador y el Diluvio. Más adelante volveremos sobre esta inclinación monoteísta de las crónicas peruanas y mexicanas. Los españoles encontraron en el Perú los restos del Diluvio en gran número de relatos provenientes de diferentes regiones. Lo cual no les sorprendió mucho, pues el origen único de la humanidad era una concepción sólidamente arraigada entre los clérigos de la época. Pero (como sucede con las tradiciones orales) las versiones sobre el Diluvio no coincidían necesariamente entre sí y además divergían de la verdad bíblica. Esas desviaciones se explicaban por la falta de rigor o la plasticidad de una memoria que no se apoyaba en lo escrito. Pero lo que parecía decididamente incomprensible para un cristiano —y

[8] Durán (1967), XXI, p. 191.

que constituía el indicio mismo de la idolatría—, era la afirmación de orígenes étnicos "separados" y telúricos. En efecto, tras una primera creación prototípica (el Creador modela a todos los seres y les da vestidos y rasgos particulares), las "figuras", para emplear el término de las "fábulas", son enterradas y emergen a la superficie a través de pozos, grutas, lagos y cavidades en cada región, dando origen cada una de ellas a un pueblo, una etnia, un linaje. El sitio a través del cual se realiza el paso de la tierra a la superficie es una *huaca*, como lo es también el ídolo que se eleva en su memoria ("en memoria del primero"). Estas transcripciones de relatos indígenas están salpicadas de breves comentarios de tipo racionalista. ¿Cómo atribuir al Creador la transformación de los hombres en piedras siendo que éstas fueron al parecer fabricadas por humanos? Nuevamente se invoca la ausencia de escritura para explicar esas fabulaciones. Pero ¿Molina habría mostrado el mismo sentido crítico ante el episodio de la mujer de Lot transformada en estatua de sal?

Los relatos de los indios —o más bien su interpretación— atribuyen el origen de la civilización a la acción de un personaje virtuoso, especie de apóstol que abandonó definitivamente el mundo de los humanos debido a la ingratitud y la torpeza de éstos. Este personaje se conoce principalmente con los nombres de Topiltzin en México y Viracocha en Perú. Topiltzin, cuya memoria se conservó en las "pinturas", vivió en Tollan (Tula) e inició a sus discípulos, los toltecas, en las artes, la sabiduría y la piedad. Durán lo describe como un escultor, "cantero que estallaba ymágenes en piedra y las labraba curiosamente". Dos hechiceros que tenían la facultad de metamorfosearse, llamados Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, quisieron poner a prueba su castidad introduciendo bajo su techo a una prostituta. Cuando la descubrió, Topiltzin estalló en gran ira y decidió dejar la compañía de los hombres para dirigirse hacia el Este y llegar al mar. Antes de desaparecer, les predijo la llegada de hombres blancos: "éstos han de ser vuestros señores y a éstos aveis de servir y os an de maltratar y echar de vuestras tierras como vosotros lo aveis hecho conmigo".[9] Topiltzin se asemeja, hasta el grado de confundirse, a Santo Tomás. Como él, el venerable mexicano era escultor, "entallador, oficial de aquel arte", y grababa imágenes y cruces. Este santo hombre vivía en la castidad, hacía milagros o afirmaba hacerlos, y reunía a sus discípulos en iglesias y santuarios que erigió. "Era un apóstol de Dios", declara Durán, confirmado en su opinión por el testimonio de un anciano que, al ser interrogado sobre el venerable, recitó de

[9] *Ibid.*, I, p. 12.

corrido el capítulo XIV del Éxodo. Esa prueba debió de haberle parecido bastante molesta al dominico, ya que prefirió dar por terminada la plática: "y como vi que avía leydo donde yo y donde iba a parar, no me di mucho por preguntalle porque no me contasse el Éxodo".[10] Sin embargo, le despertó al mismo tiempo una duda: ¿los indios habrían sido evangelizados desde tiempos remotos? Cuestión por demás irritante, pues los indios habían destruido los antiguos códices, cuya escritura no comprendían ya, lo que podría indicar que tal vez hubieran sido redactados en lengua hebrea: "Me juraron que habrá seis años que los quemaron porque no acertaban a leer la letra... lo cual me dio pena porque quiza nos diera satisfacción de nuestra duda, que podría ser el sagrado evangelio en lengua hebrea..."[11] El personaje Topiltzin no deja de recordar a Viracocha, a quien encontramos por primera vez en Cieza de León y luego en Las Casas. Cristóbal de Molina lo describe como un verdadero Dios, "hacedor de todas las cosas, incomprensible dios divino", "sin ygual", padre de dos hijos engendrados, como él, sin la mediación de una mujer, "no fueron nascidos de muger". "¿Dónde estás, Viracocha?", dicen las plegarias en lengua quechua transcritas por Molina. "¿Estás en el cielo, en las nubes, en las tempestades?" En ambos casos, estamos en presencia de tradiciones antiguas ya remodeladas por el catolicismo con el matiz, en el caso del Perú, de un deslizamiento sensible del personaje del apóstol engañado al de la divinidad. Es importante notar que la llegada de los españoles en todas esas fábulas recogidas, retranscritas, reelaboradas por los evangelizadores y los indios mismos no tiene un objetivo civilizador sino punitivo. La sujeción de los mexicanos y los incas aparece como la expiación de esa falta original: el rechazo de la buena palabra. Esta concepción se encuentra aún en boca de los campesinos de los Andes, que explican la miseria de su condición en términos de sanción divina, como si Dios los hubiera castigado por su insolencia.

Si Viracocha aparece descrito con los rasgos de un dios al que se dirigen "oraciones" que Molina recoge en quechua y comenta cuidadosamente, Topiltzin es sólo un hombre de comportamiento edificante, aun cuando los mexicanos hayan adorado su ídolo, al que tenían por divinidad mayor. Uno y otro enarbolan rasgos físicos occidentales: en particular, tienen barba. Sobre las láminas del Códice Durán vemos incluso a sus discípulos tocados con grandes caracoles marinos, detalle extraño que contrasta con la occidentalización del dibujo y choca con el buen sentido del do-

[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*, I, p. 15.

minico: "cuando por poner las tocas o bonetes que trayan pintaron caracoles". Topiltzin —cuyo nombre también se daba a los sacrificadores, lo que no va de acuerdo con su dignidad apostólica— es en realidad inclasificable: por una parte, como Viracocha, es el signo de una tendencia monoteísta original; por otra, pese a su conducta piadosa, es el origen de las idolatrías que Durán, a ejemplo de Las Casas y los cronistas que lo precedieron, define como una serie de instituciones religiosas: "de donde los mexicanos teniendo noticias dél, se incitaron a componer cerimonias y cultos, a adorar ydolos, edificar altares y templos y a ofrecer sacrificios".[12] En suma, si seguimos el razonamiento de Durán y de Molina, Topiltzin y Viracocha, pese a su comportamiento digno de veneración, fundaron el error al modelar imágenes que los hombres tomaron como ídolos. Uno y otro se describen como escultores, uno y otro modelaron figuras antropomorfas, ("haciéndolos de barro cada nación), vestidas y con tocados, mas, pese a sus rasgos familiares, esas formas son falsamente humanas (y por consiguiente, falsamente divinas): en efecto, los vestigios líticos de Tula y de Tiahuanaco, pese a su majestad, no representan verdaderamente a hombres reconocibles para una sensibilidad occidental del siglo XVI, porque obedecen a otros cánones estéticos. Topiltzin y Viracocha, objetos a la vez de idolatría y de latría, tuvieron una extraordinaria descendencia que evocaremos más tarde. Señalemos, por lo pronto, que para el esquema idolátrico son escollos que señalan una de las fallas que debían, si no anular una parte del modelo, al menos provocar profundos reacomodos.

Dios e ídolo, "teotl" y "huaca"

Nombrar es, en principio, una operación mediante la cual se separan del magma de los hechos las categorías singulares. Los mexicanos llamaban a sus dioses *teotl*, nos dice Durán, en el capítulo que dedica a Huitzilopchtli. Los dioses —y las ceremonias ligadas a ellos— forman en efecto el esqueleto de su crónica. Tras la presentación de Topiltzin, que no es propiamente un dios, Durán describe el panteón mexicano o al menos las divinidades más importantes, figurando en primera fila Huitzilopchtli, dios mexica de la guerra, a quien compara, en la mejor tradición, con Marte. Cada capítulo sigue un plan preciso y aparentemente clásico y rutinario: descripción del ídolo, emplazamiento, impor-

[12] *Ibid.*, I, p. 9.

tancia del culto, desarrollo de las ceremonias... En realidad las cosas son más complejas para Durán. El panteón divino está jerarquizado, pero el sentido de esta jerarquía corresponde menos a una desigual distribución de los papeles y funciones que a la relación que cada dios sostiene con un pueblo o una ciudad. Los conflictos políticos antes de la conquista de México por los españoles parecen haber consistido en tentativas de los soberanos como Moctezuma por apropiarse del dios ("y no de su reliquia") de la ciudad enemiga. Este tipo de rivalidad, que se expresa por medio de los dioses, no encaja bien en una forma de exposición estática que se inspira una vez más en las mitologías clásicas. Pero no es la única diferencia. Contrariamente al enfoque global de Las Casas, Durán trata generalmente de especificar el contexto en el que se dan el dios y las fiestas, brindándonos así una geografía de los ritos y cultos que rebasa el marco genérico de la etnia y no vacila en mencionar un santuario particular o una imagen singularmente evocadora.

A cada dios le corresponde un ídolo fabricado con materiales diversos (piedras preciosas o madera), ídolo que no es la única representación divina, como veremos. Cada ceremonia termina con sacrificios humanos. La víctima principal —un cautivo o esclavo— se viste entonces a la manera del dios al que está consagrado. Durante las semanas que precedían a la inmolación, ese hombre o esa mujer se convertían, nos dice Durán, en *teteo* (el plural de *teotl*), dioses vivos venerados como tales, "para que siempre la semejanza del ídolo no faltase, que era una ceremonia de renovar el ídolo vivo como renovar el sacramento de las iglesias... Al cual indio vestían... todas las ropas del ídolo... poníanle el mesmo nombre del ídolo... y andaba todo el año tan reverenciado y honrado como el mismo ídolo".[13] Aunque Durán utilice el término "semejanza" para designar al dios vivo, el contexto revela claramente que no se trataba de una representación en el sentido teatral que le damos a ese término, sino de una verdadera presencia divina encarnada por la víctima. Ésta, además, ocupa en los relatos de Durán un lugar completamente privilegiado al grado de relegar al ídolo prácticamente a segundo término. Parece como si para el autor el *teotl* vivo, y no su emblema, constituyera el fundamento y el motor de la ceremonia. Es evidente que el término nahua *teotl* no traduce de manera satisfactoria el concepto cristiano de divinidad, puesto que engloba entidades, objetos y seres humanos por igual. Otro ejemplo de esa extensión semántica

[13] *Ibid.*, V, p. 59.

reside en la difundida costumbre de modelar ídolos en pasta de *tzoalli*, hecha con los granos de "bledos", maíz amasado y piloncillo, y consumirlos ritualmente como "la carne y los huesos de sus dioses". Otras indicaciones que da el cronista revelan el lazo entre la visión y la representación material del dios, es decir, su ídolo. Las alucinaciones provocadas por sustancias vegetales se comparan a la embriaguez de la bebida y a las fantasmagorías del sueño. Al término de esas experiencias se reproducía la imagen soñada del dios: "hacíalo pintar como lo soñó y hacíalo adorar y inventabanle ceremonias y ritos".[14]

La importancia de la visión en la figuración indígena fue corroborada prácticamente en todo el continente por los españoles, como también la importancia de los sueños como instrumentos de conocimiento. Molina no podía dejar de establecer esa relación entre ídolo y experiencia visionaria. Así fue como el Inca Yupanqui "vio" en un espejo al Sol y "mandó hacer en siendo señor y teniendo posible una estatua figura del sol ni más ni menos de la que en el espejo avía visto".[15] Esa forma particular de conocimiento a través de la experiencia onírica o alucinatoria, fenómeno mucho más frecuente en América que en Europa, establece un lazo entre la imagen y el objeto representado muy diferente del que une a los retratos y las esculturas cristianas con sus modelos. En ellos, el espectador reconoce rasgos humanos, estereotipos que se adaptan a todas las miradas y todas las expectativas. Porque el arte occidental tiende a la reproducción realista del mundo y de los seres, tal como los percibe la razón. En cambio, la visión indígena que describe Durán, sea o no provocada por psicotrópicos, es siempre aterradora ("espantable"), pues pertenece al dominio de lo innombrable y de la sinrazón; supone además una metamorfosis del visionario que lo hace semejante al diablo mismo: "los cuales embijados con ella era imposible dejar de volverse brujos o demonios y ver y hablar al demonio".[16]

La comparación con los hechiceros europeos surge de manera natural, y las sustancias alucinógenas de los indios se equiparan a los ungüentos que utilizaban aquéllos durante sus desplazamientos a través de los aires, cuando acuden a sus asambleas diabólicas. Esa comunicación personal con el "dios", para emplear la terminología de los cronistas, no puede sino provocar desconfianza, como sucede con cualquier otra forma de necromancia y de consulta oracular. El horror que despierta la visión corresponde al

[14] *Ibid.*, XIII, p. 132.
[15] Molina (1916), pp. 17-18.
[16] Durán (1967), V, p. 52.

que suscita su modelo, que en este caso se confunde desde luego con el diablo. A menos, claro está, que la imagen sea sólo la ilusión nacida una vez más de una fantasía sin límites. Lo cierto es que Durán y Molina tocaban un dominio clave de las culturas indígenas, a la vez el de la representación y el de la comunicación en el sentido más amplio, mientras que la red lascasiana sólo le concedía, basándose en la experiencia antigua, un papel bastante despreciable. Porque hay una gran distancia entre la adivinación délfica que despacha Las Casas en unas cuantas páginas y el uso difundido en toda América de las yerbas que "vuelven loco".

Como el concepto mexicano de *teotl*, el de *huaca* en los Andes no corresponde verdaderamente a la categoría occidental de divinidad. Es un buen ejemplo de las dificultades que presenta la bella red lascasiana y que la mente avisada de nuestros cronistas no podía ignorar. Molina hace del término indígena *huaca* el equivalente de "dioses" y precisa el sentido específico que toma en los Andes. *Huaca* es el nombre que se da al antepasado del linaje o de la especie cuya historia se reconstruye en las fábulas; al sitio que marca ese nacimiento telúrico; al ídolo eventual que se erige allí; en suma, a cualquier cosa singular: "todas las veces que alguna cosa se esemerase entre los de su género en ser más hermosa, luego la adoraban y la hacían huaca y adoratorio".[17] La multitud de las *huacas* hace imposible su inclusión en un panteón en el que sólo figuran los dioses generales por oposición al carácter local de las *huacas:* Viracocha, el Creador, al que se subordinan el Sol, el trueno, la Luna y las estrellas. Igualmente en México, al lado de los "grandes dioses" aparece una multitud de pequeños ídolos, "idolillos" sin nombre; además existían otros a los que Durán vacila en llamar "dioses", pues le parecen fútiles y hasta ridículos. Por ejemplo, algunos objetos tan triviales como los dados podían ser objeto de ritos y de creencias, o bien servir de diversión como en el caso del pájaro Xocotlhuetzi, que los tepanecas de Coyoacán colocaban en la punta de un poste resbaloso (un poco a la manera de nuestros palos ensebados) y al que Durán califica con desprecio de "dios" vil, "dios tan bajo". Estas diferencias que observaron los cronistas entre entidades venerables y otras consideradas triviales desde su punto de vista habrían podido inspirar reflexiones críticas sobre la pertinencia de la reducción de las realidades indígenas a categorías religiosas occidentales. Pero semejante actitud era sin duda impensable en esa época en que la conquista espiritual era una de las razones que se aducían para la colonización. Es verdad que Las Casas también hace referencia a los

[17] Molina (1916), p. 96.

dioses secundarios y múltiples, a menudo absurdos y grotescos, a los que veneraban los romanos. Pero sus homólogos americanos —y ahí es donde se complican las cosas— son prácticamente infinitos en número y de ningún modo secundarios. Por ello sorprende que varios autores contemporáneos establezcan aún una clasificación de los "dioses" según su carácter "mayor" o "menor" sin poner en duda la pertinencia de esa distinción.[18]

De cualquier modo, la abundancia de ídolos recuerda por analogía la de los santos patronos, similitud que favorece, y Durán está consciente de ello, las transposiciones sincréticas... A ello se añade que en ambos casos y al contrario de los dioses grecorromanos, *teotl* y *huaca* extraen su poder de dos atributos esenciales: la vestimenta y los adornos —que confieren a los mortales elegidos su carácter divino o que cubren a las momias o las piedras— y el alimento que exigen de los humanos y que se les da en forma de sacrificios. Más adelante regresaremos al tema del sacrificio. Limitémonos a señalar por lo pronto que los atributos del "dios" —en el sentido amplio que acabamos de deslindar— se cristalizan en el acto de vestirse, en el vestido y la ornamentación considerados más bien como rasgos constitutivos que como metáforas antropomórficas de la divinidad. El análisis de Durán difiere del de Torquemada que, como hemos visto, se limita a hacer del atuendo y los adornos los signos de un lenguaje que hay que descifrar. En el caso de Perú, donde la importancia de la tela fue considerable, los mitos de la creación del hombre por Viracocha indican que el Creador "pintó" en cada prototipo su atuendo, prolongación en cierto modo "natural" del ser, imagen que se opone a la desnudez de Adán y Eva. Y lo mismo sucede cuando los antepasados son aves, como en el caso del mito original de los indios cañaris: "venían vestidas [las guacamayas] como cañares y cabellos en las cabezas, atada la frente como ahora andan".[19] También podemos citar la curiosa descripción que hace Molina de Tiahuanaco: "Allí hay unos edificios soberbios... en los cuales estaban pintados muchos trajes de estos indios",[20] donde el rasgo esencial era a todas luces el vestido. Estamos pues en presencia de entidades que se definen no desde un punto de vista moral ni siquiera físico, sino desde un punto de vista emblemático, ya que es justamente su forma de vestir (aquello que distingue a los pueblos "civilizados" de

[18] Como sucede con dos importantes autores: Duviols (1986) y María Rostworowski de Díez Canseco, *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1988.

[19] Molina (1916), p. 12.

[20] *Ibid.*, p. 7.

los salvajes según los españoles y los indios mismos) lo que parece constituir el origen de su fuerza.

Nombrar a los "dioses" indígenas resulta, así, difícil para estos hombres obsesionados por la exactitud. Y para colmo lo nombres propios que se les atribuyen son cambiantes, se desdoblan y resisten a cualquier tentativa de síntesis. ¿Hay uno o varios Viracocha? ¿Por qué Topiltzin, también llamado Papa y Hueymac, da su nombre a los sacrificadores? ¿Tezcatlipoca y Quetzalcóatl son dioses o hechiceros, capaces de todas las metamorfosis? Ante tantas contradicciones, nuestros cronistas se atuvieron a la imaginación de los indios, y al hacer un uso regular de los términos vernaculares se resolvieron, obligados por la imposibilidad de reducir los hechos a teorías globales, a adoptar sin saberlo una perspectiva nominalista dictada por la fuerza de la experiencia.

Fiestas

Mientras que Cristóbal de Molina sitúa las diferentes fiestas en relación con el calendario agrícola, que para él empieza en el mes de mayo, Durán centra la descripción de las ceremonias mexicanas en torno al dios (o la diosa) al que están dedicadas, sin olvidar fecharlas cuidadosamente según la "ley antigua" (el calendario ritual prehispánico) y nueva. Las fiestas, así pues, están inscritas en el tiempo, salvo algunas excepciones justificadas por acontecimientos imprevisibles. Sin embargo, la fecha, por exacta que sea, sólo corresponde al momento culminante de la fiesta, que se extiende en muchos casos a varias semanas en un rasgo que ejemplifica la gran "religiosidad" de los indios. Las actividades que marcan las diferentes etapas de la fiesta siguen un orden preciso instaurado por un monarca o dios, y que sólo la voluntad del soberano puede modificar. El término de rito se aplica así a ese ordenamiento de gestos y tareas que no deben ceder en ningún momento a la espontaneidad. La fiesta que engloba el rito tiene siempre una dimensión lúdicra. Como las de Las Casas, y más tarde las de Torquemada, las descripciones de Durán y de Molina se detienen en los cortejos y los colores, en los sonidos y en todo lo que hoy llamaríamos escenificación. No solamente son más sensibles a ella —es realmente como si al objetivo de la cámara lo sustituyera la pluma del cronista—, sino que su mirada se empeña siempre en descubrir una dimensión "profana", los "regocijos", curiosamente ausentes en muchos trabajos modernos de antropología para los que sin duda la alegría no es un comportamiento digno de mencionarse.

En general, las descripciones de las fiestas se detienen en la participación y en el papel de los señores y las clases sacerdotales; si bien, se sabe, por ciertas alusiones, que las ceremonias de los "labradores" se celebraban en el campo siguiendo al parecer un orden diferente. De hecho, las crónicas de Durán y Molina adoptan el punto de vista de las *élites* indígenas: Durán justifica abiertamente esa elección: "Trato de la gente ilustre y granada, porque la baja soez también confieso que había gente serrana y sucia y bestial como la hay en España, tan bruta y más que estos indios, y veo que por muy bestial que fuese guardaban su religión y leyes."[21] Esa piedad ibérica se explica, según Durán, por el saludable temor a los castigos divinos, sentimiento que distingue a los labradores peninsulares de los indios.

A pesar de esas comparaciones, debidas sobre todo a Durán, las analogías entre esas fiestas y las que se celebraban en España son escasas pese a que muchos elementos se prestaban a un paralelo. Ya hemos señalado el palo ensebado que se erigía en la fiesta de Xocotlhuetzi, juego en el que participaba la nobleza indígena y no los campesinos como en España: "no gente baladi y baxa sino todos hijos de señores y principales, diestros animosos y ligeros."[22] El árbol cortado para la fiesta en que se celebra a Tláloc a fines de abril y que se levanta en un emplazamiento elegido ("hallado el árbol... lo sacaban del monte y lo traían con grande regocijo"), habría podido inspirar una comparación con el árbol de mayo, tradición muy antigua que se perpetuó prácticamente hasta nuestros días. Cuando el autor se refiere a similitudes entre las costumbres indígenas y las de los campesinos españoles, su comentario es sucinto: cuando mucho, señala que la ceremonia llamada Toxcatl, para implorar la lluvia, equivalía a unas rogaciones que se celebraban hacia el mes de mayo. De igual modo, la fiesta de Huitzilopochtli, que caía en abril, se vuelve una especie de pascua de Ramos, "pasqua florida", signo por cierto de falsificación diabólica. Aunque Durán no haya vivido nunca en España, habría podido buscar analogías sugerentes en la memoria colectiva de los españoles. Pero esa memoria, si nos remitimos a otros cronistas de la época, parece disiparse curiosamente al contacto con las poblaciones indígenas. Las razones de ello son complejas: limitémonos a recordar aquí que las festividades rurales de la península Ibérica no pudieron trasplantarse al Nuevo Mundo porque carecían de marcos colectivos, porque ya habían perdido todo lazo con la tierra. Poco numerosos al principio, originarios de provincias diferentes, los co-

[21] Durán (1967), XXXI, p. 187.
[22] *Ibid.*, XII, p. 122.

lonos españoles no formaron nunca un campesinado, sino que ocuparon cargos de notables o fueron a amontonarse en las ciudades. En cambio, lo popular en la América hispánica, arraigado en el mundo rural, reflejó necesariamente las creencias y expectativas de los que se dedicaban al trabajo del campo: los indios, luego los esclavos negros y, más pronto de lo que se cree, los mestizos.

Cuando se hace una comparación entre costumbres indígenas e ibéricas, como por ejemplo entre curanderos mexicanos y "saludadores", se plantea en términos negativos de superstición. Ese tono es revelador del desprecio que el clero católico sintió por las costumbres de los rústicos a los que se esforzaba, sin mucho éxito, por controlar. Esa actitud de rechazo puede sorprender en una sociedad que a partir de la segunda mitad del siglo XVI produce obras de arte literarias en las que no solamente los medios populares están presentes (como muestran los relatos picarescos), sino también los "labradores" honrados y dignos que Lope de Vega y muchos otros supieron inmortalizar. Esos desniveles entre la literatura y esa primera antropología en torno al concepto de pueblo merecerían un estudio más amplio. De cualquier modo, hay que señalar que a los campesinos ibéricos no se los invoca más que para comprender a los indios a través de estereotipos degradantes; además, los medios indígenas a los que aluden los textos de Durán y Molina con el término de "labradores" perdieron más tarde esa condición con la desaparición y la aculturación de sus *élites* para recibir el vocablo genérico y racial de indios. Y eso hasta el siglo XX, cuando el término de "campesino" vino a sustituir al de indio ante la presión de los movimientos revolucionarios. La historia de la idolatría sigue, como veremos, esas fluctuaciones sociales.

Pero volvamos a los sacrificios humanos de esclavos o de cautivos divinizados, de camélidos o niños, que son los momentos culminantes de cualquier ceremonia, tanto en México como en los Andes. También en ese dominio los hechos escapan a la rigidez de las categorías y las subdivisiones. Según la definición de Santo Tomás, "el sacrificio implica la idea de un bien sensible que se ofrece y destruye en honor de un ser superior a fin de dar prueba de su soberanía y, secundariamente, para obtener protección, perdón y gracia".[23] Pero los "sacrificios" indígenas presentan algunas especificidades. Ateniéndose a los textos de la época, el objetivo de los sacrificios mexicanos es menos el de evidenciar la superioridad del "dios" que el de nutrirlo y en consecuencia mantenerlo vivo ("la primera razón era decir que querían aquella

[23] Según la definición que dio André Lalande en su *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, Félix Alcan, 1938.

gente para comida sabrosa y caliente de los dioses"). Además, los alimentos humanos, animales y vegetales que los hombres ofrecen a los "dioses" no se deben ni a la abnegación ni a la sumisión propiamente dicha, sino al regateo, en la medida en que esos actos comprometen a los dioses a darles a su vez prosperidad y fecundidad, salud y victorias militares. Esa complementaridad la expresa muy bien el término "rogar" que utiliza Molina y que en nuestros días se emplea aún en los Andes para trabar relaciones sociales basadas en la reciprocidad. Durán percibió asimismo la resonancia de ese fenómeno, el cual no puede reducirse a la inmolación. Porque los excesos en la comida y la bebida presentes en todas las fiestas constituyen la esencia, el "fundamento" de la idolatría india: "todas sus idolatrías [se] fundaron en comer y beber peor que los epicúreos",[24] y que contrasta con los ayunos a que se sometían los sacerdotes y la gente cercana a ellos, antes de la ejecución de esos ritos. Estas ceremonias, desde luego, seguían un orden establecido. Así, por ejemplo, los incas se embriagaban con las *mamaconas*, mujeres destinadas al culto del Sol, pero sus esposas estaban excluidas. El vocablo español "convite" traduce esa ritualización. Y, al hacer de esos "convites" la principal característica de las idolatrías, Durán amplía el alcance de ese concepto a manifestaciones que no pertenecen a lo que la Iglesia clasifica como religioso. Se aparta así de la red lascasiana que reducía los excesos de los banquetes del mundo antiguo a epifenómenos moralmente escandalosos. Así es como Durán nos describe una costumbre "diabólica" conservada por los comerciantes de Cholula, los cuales gastaban en un banquete el producto de 20 años de esfuerzos "para celebrar sus nombres y poner sus personas en dignidad".[25] Esa condena de una ceremonia que recuerda en muchos sentidos al *potlach* de la costa noroeste de América del Norte, es una clara muestra de que, tras la reprobación religiosa provocada por el concepto de idolatría, aflora el rechazo radical de una forma de vida incompatible no sólo con la moral cristiana sino principalmente con el afán de eficacia y rentabilidad propio de los tiempos modernos, que habían hecho suyos el clero y la administración española, empeñados en la primera gran empresa de colonización y control de las poblaciones.

Desgracias

Cuando empezaban a caer las primera lluvias en agosto, los incas reunían todas las *huacas* del Imperio, desde Quito hasta Chile, en

[24] Durán (1967), VII, p. 78.
[25] *Ibid.*, VI, pp. 68-69.

la ciudad de Cuzco para celebrar la fiesta de la *citua*. Entonces, y siguiendo numerosos rituales, se arrojaban del territorio de las ciudades "las enfermedades, los desastres, los infortunios y los peligros". Cristóbal de Molina, a quien se debe una excepcional narración de esa fiesta, introdujo un nuevo objeto de reflexión: el mal y su significado social, inaugurando así, sin saberlo, una exploración de los comportamientos humanos que evita caer en la trampa de lo religioso. Sin embargo, habría que esperar a la segunda mitad del siglo XX para que se creara una verdadera antropología del infortunio.

La *citua* era una ceremonia compleja que duraba varios días; tenía una función purificadora en la medida en que el infortunio en todas sus formas se asociaba, según Molina, a la idea de falta. Es evidente que ese concepto autóctono del pecado no podía pasar inadvertido para unos hombres cuya vocación era salvar almas liberándolas de toda mancha. Que las enfermedades pudieran conceptuarse como la expresión del castigo divino no tenía así por qué chocar a los hombres del siglo XVI, aun cuando esas interpretaciones ya en esa época empezaran a parecer reduccionistas. Pero el concepto mismo de ofensa a lo divino tomaba en Perú un sentido particular, pues implicaba que se había olvidado alimentar a las *huacas* y a las momias ancestrales, el incumplimiento de las reglas sociales de reciprocidad y de sumisión a la autoridad suprema y, en suma, la ruptura de lazos de dependencia y solidaridad que pertenecían tanto a lo "sagrado" como a lo social.

Cuando el inca había cometido una falta contra sus *huacas* y se hallaba así expuesto a la desgracia, se realizaba una "confesión" general, junto con el sacrificio de una o varias jóvenes (el ritual de la *capacocha, capac hucha*). La falta (y su castigo) no era asunto únicamente del individuo sino que tenía una dimensión colectiva. Además, al inicio de la ceremonia de la *citua*, se expulsaba del territorio de la ciudad a los jorobados y en general a todas las personas deformes cuya mala conducta, origen de su desgracia, podía extenderse a toda la sociedad. Esa concepción colectiva del mal explicaba que éste fuera "echado" de la ciudad hacia un lugar indeterminado, a merced de la corriente de los ríos que servían para esa purificación expiatoria. En México pudieron traducirse más fácilmente al lenguaje cristiano los rituales comparables, en la medida en que la existencia de dioses —al contrario de las *huacas*, entidades que se resistían a la analogía— facilitaba el acercamiento entre enfermedad y castigo divino. De este modo la sífilis y la lepra se debían a la venganza de los dioses, "los cuales males decían

que sucedían por los pecados y que estos dioses los enviaban en venganza de ellos".[26]

Para los españoles resultaba tentador reducir ese "pecado" a la fornicación, tema que obsesionó a los evangelizadores durante dos siglos. Durante las "confesiones" que se practicaban en Perú antes de la conquista frente a especialistas y con objeto de descubrir esas faltas que afectaban al conjunto de la comunidad, el pecado de la carne formaba parte de las posibilidades que se le presentaban al culpable. Molina no deja de señalarlo, para agregar, empero, que no es el acto en sí lo que se discutía sino el hecho de que las relaciones sexuales estuvieran en teoría legitimadas por el Inca: "acusabanse de la fornicación en cuanto era quebrantar el mandamiento del inca... y no porque tubiesen que la fornicaciónd de sí fuese pecado".[27] La "confesión" incaica resulta así un medio eficaz de control social, practicado por magos ("hechiceros") para que el Inca pudiera mantenerse al corriente de las minucias del Imperio. Una vez más, los hechos evidencian un tinte político en donde sólo parecía existir lo "religioso". Las artes diabólicas les permiten a esos hechiceros saber la verdad, por medio de diversas formas de adivinación; porque, a diferencia de la confesión cristiana, la de los peruanos no era espontánea sino provocada por el temor y por la acusación que el adivino lanzaba sobre la víctima. La importancia de la "confesión" pública en el mundo andino anterior a la conquista explica sin duda el éxito de las grandes confesiones que practicaron los jesuitas a nivel comunitario durante las campañas de extirpación de las idolatrías.

Idolatría y secularización

La desgracia y la enfermedad son los componentes inevitables de toda creencia religiosa, aun cuando las concepciones que las sustentan difieran según los contextos culturales. Por otra parte, como los banquetes y libaciones constituyen la esencia de la idolatría indígena, se comprende por qué son tan numerosas las situaciones que, bajo una apariencia inocente, como "en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las troxes hasta en el labrar de la tierra y edificar las casas",[28] brindan igual número de ocasiones para "idolatrar" en opinión de los españoles. Esa ubicuidad de la idolatría penetra disimuladamente en los mercados, las tareas

[26] *Ibid.*, XVI, p. 156.
[27] Molina (1916), p. 24.
[28] Durán (1967), Prefacio, p. 6.

más profanas y viles (la labranza, los baños...), las actividades más triviales (los cantos y lo que ahora llamaríamos distracciones). Y aunque está en todas partes, si su esfera no puede circunscribirse a lo institucional y al etiquetado lascasiano o acostiano, ¿cómo deshacerse de ella? Para ello habría sido necesario —y Durán tiembla al escribir esas palabras, pavorosamente modernas— exterminar para la gloria de Dios a todos los ancianos al término de la conquista... Porque el ser humano está preso en una cadena de parentescos y tradiciones que forman redes de palabras y gestos cotidianos que se repiten de generación en generación y que contribuyen a mantener viva la llama de una idolatría presente hasta en la menor palabra y el menor sonido. Además, la idolatría no es exclusivamente negativa: sirve para clasificar a la gente, para deslindarse de un vecino menos civilizado como los huastecos, los cuales no honraban a Quetzalcóatl como los habitantes de México-Tenochtitlan "que eran la gente que éstos tenían por gentiles idólatras que no guardaban la ley como los cananeos entre los judíos".[29] La idolatría constituye también un eficaz medio de control social. No sin cierta nostalgia, Durán explica lo que Foucault llamaría el "cuadriculado" de la población mexicana, del cual nadie, ni aun los recién nacidos, podía escapar ("ni aun los niños recien nacidos no se les escapaban ver con que orden acuden a las obras públicas"). Asimismo, la embriaguez antigua, reglamentada por rituales y normas estrictas, era algo canalizado, al contrario de las "borracheras", verdadero azote de la época colonial: "vulgarización de un vicio" que se extiende a todas las clases sociales y convierte a los hombres en bestias desprovistas de raciocinio. Una vez más, aparecen las ya mencionadas ideas sobre los lazos que unen a la idolatría con el gobierno y el orden social. El debilitamiento de las idolatrías facilita la mezcla no solamente de lo verdadero y lo falso, sino de los seres entre sí. A tal punto que las jerarquías prehispánicas son la expresión y la condición misma de los ritos y creencias. Basta tocar el dominio de lo "religioso" para que secciones enteras de la realidad local se vengan abajo como si las categorías de la red estuvieran lejos de poseer la especificidad, la identidad y la autonomía que les atribuye la tradición occidental.

Enfrentado como muchos otros al problema de la eliminación de las idolatrías, Durán no propone una solución explícita. Sin embargo, ésta surge a través de sus sugerencias, sus lagunas y comentarios. Una de las vías que permitirían la transición de la idolatría al catolicismo evitando al máximo el riesgo de la anomia —y pedimos perdón por este anacronismo durkheimiano— sería

[29] *Ibid.*, VI, p. 66.

crear un nuevo tipo de hombre. Proyecto revolucionario como el que más y que encontraba en las profundas transformaciones que sufría México una oportunidad excepcional de llevarse a cabo. Porque la colonización hispánica, al menos hasta la segunda mitad del siglo XVII, no es simplemente una empresa de dominación: es la mayor revolución que haya vivido el continente americano y sin discusión una de las principales etapas de la historia de la humanidad. E insistimos nuevamente en el interés prodigioso de esos cronistas y el escandaloso olvido en que los tienen nuestra historiografía y, de modo más general, nuestra cultura. La pereza, el etnocentrismo y la leyenda negra enmascararon esa herencia; el tiempo hizo lo demás.

Para cambiar al hombre, primero hay que conocer las raíces de su mal (= la idolatría). Éstas se encuentran en una imaginación enferma y debilitada por "el miedo y cobardía natural." Ese carácter temeroso —al que aun en nuestros días se atribuyen algunas enfermedades como el "susto", que afectan a los medios rurales desde México hasta Argentina— se explica de tres maneras: la miseria nueva de los indios (Durán juzga severamente los desórdenes de la época colonial); su complexión triste y melancólica; y por último el gobierno tiránico de los Antiguos quienes les inculcaron el temor a todo. Por ejemplo, si los antiguos mexicanos tenían la obligación de vender su mercancía sólo en el interior de los mercados, costumbre que tendió a mantenerse en la época española, era porque las autoridades aprovechaban para recoger un impuesto sobre ese producto: "también lo hacían antiguamente de poner estos temores y niñerías por cierta pensión que daban de todo lo que se vendía como alcabala".[30] El indio es, pues, un ser enfermo, esclavo de los augurios y presagios, y casi inevitable víctima del Maligno. De ahí la necesidad de combatir las formas más peligrosas de la idolatría, aquellas que, influidos por Durán, estamos tentados a calificar de "opio del pueblo": los oráculos y la adivinación. Empresa riesgosa, ya que el temor desarrolla igualmente la sumisión a la autoridad. La decisión que tomaron los evangelizadores es simple: introducir en el campo infinito de las supersticiones idolátricas algunos comportamientos organizados que sólo dependen de la costumbre. En suma, su labor consistió en crear actividades "neutralizadas", espacios "asépticos", a los que podríamos calificar de profanos, dentro de un universo que parecía totalmente inmerso en la "falsa religión", en una especie de sagrado diabólico. Por más paradójico que pueda parecer, ésa fue la labor que desarrolló la Iglesia católica. Al distinguir lo "religioso" de lo

[30] *Ibid.*, XX, p. 180.

social y la "falsa religión" de lo político, la tradición occidental y en particular la red lascasiana inauguraban esa vía. Sólo quedaba por dar el paso que separa las consideraciones teóricas de la práctica cotidiana. Fue lo que hicieron muchos evangelizadores y, en particular, nuestros dos cronistas. Molina, por ejemplo, no considera las ceremonias ligadas al ciclo de vida como idolátricas, sino simplemente como la expresión de una solidaridad familiar. A diferencia de Durán, piensa que la imposición del nombre a un niño, el corte de los cabellos y los ritos de pubertad femenina "se hacía sin aver particularmente idolatría ninguna".[31] Esta posición es también francamente contraria a la que adoptaron los extirpadores de idolatrías desde fines del siglo XVI. Para Molina, al menos, la ausencia explícita del acto de adoración basta para salvar del oprobio a una tradición autóctona.

Volvamos ahora con Durán. "Todos los pueblos tienen fiestas", afirma él, que no cree ni posible ni deseable eliminarlas de la vida de los indios. Él mismo, lo confiesa, se vio como los demás con una rama de rosas en la mano el día de la fiesta cristiana que coincidía con la de Tezcatlipoca. Además, estos adornos florales son tolerables, "viendo que en ellos no se halla supersticion sino antigua costumbre".[32] El comentario es particularmente revelador de ese afán de "despaganización" —en realidad, de desacralización— que separa la "costumbre" de la "superstición", incluso de la idolatría. Costumbre en este sentido equivale a hábito sin que haya un juicio negativo o positivo, siendo lo esencial de este comportamiento el hecho de que puede ser manipulado. Esta rutina aparece igualmente en los mercados donde se celebraban antiguamente las transacciones en un marco idolátrico, mientras que en su época ya no hay sino "costumbre y vicio"; lo mismo vale para los alimentos inmundos que tanto gustaban a los mexicanos: topos, perros, zorrillos y ratones, que no se consumen ya por superstición sino por costumbre y por suciedad ("vicio y suciedad"). Ya sea que implique o no una deformación del comportamiento debida a la costumbre, como parece indicar el término de vicio, la costumbre se distingue de la idolatría por el hecho de que sólo es un automatismo y parece desprovista de cualquier fundamento consciente. ¿Cuántas veces el etnólogo americanista de hoy en día no ha recibido como respuesta que una práctica se realiza "sin motivo, por costumbre"? Es significativo además que Durán emplee el término de superstición por el de idolatría cuando se refiere al contexto colonial. En la medida en que el marco institucional se ha

[31] Molina (1916), p. 88.
[32] Durán (1967), V, p. 55.

desplomado, las sobrevivencias desprovistas de esa coherencia fundamental que unía antiguamente todos los actos de la vida sólo pueden ser supersticiosas. Aquí también es el miedo al misterio, ese miedo congénito de los indios, el que hace posibles esos últimos sobresaltos.

Prolongaciones coloniales

Las crónicas de Durán y de Molina hablan esencialmente de la "ley antigua", es decir, de una idolatría que constituye la piedra angular de un sistema de gobierno y una civilización. Pero la destrucción del marco institucional prehispánico, el incendio de los templos y los códices, el derribamiento de las *huacas*, la supresión definitiva de los sacrificios y la eliminación de quienes en opinión de los españoles constituían el clero indígena, transformaron radicalmente la cuestión de las idolatrías si bien no la hicieron desaparecer. Molina y Durán aportan testimonios directos y apasionantes de esas prolongaciones coloniales. De manera implícita, ambas crónicas no solamente señalan la inadecuación de las creencias y los ritos indígenas a las categorías de lo "religioso", sino también ilustran la evolución de las culturas indias, de las "idolatrías" para utilizar el término español, en un contexto muy distinto al de antes de la conquista. Aquí sólo lo abordaremos, obviamente, de manera muy breve.

El mayor peligro al que se enfrentó la evangelización de los indios fue el de la analogía que los naturales manejan con la misma facilidad que los clérigos españoles. Porque, contrariamente a los moros y judíos, que son referencias obligadas, a los mexicanos no les parece contradictorio mezclar sus propios ritos con los de los cristianos. Esas mezclas pueden ser deliberadas para escapar mejor al control de las autoridades religiosas y se convierten así en ardid y falsificación. Pero también pueden deberse a la plasticidad de las culturas autóctonas o derivarse de la confusión que nace de la semejanza de los ritos: "muchos dellos frisan tanto con los nuestros que están encubiertos con ello".[33] Esa aptitud de los indios para el "sincretismo" es también por otra parte la de los españoles rústicos que mezclan las palabras divinas con las supersticiones más condenables, como son, desde la época de los romanos, los augurios y los sortilegios. Las "nóminas" (oraciones y conjuros escritos a los santos) que los hombres llevaban entre sus ropas, los "ensalmos" pronunciados para curar a los enfermos, los exorcismos populares y los conjuros a los saltamontes son ejem-

[33] *Ibid.*, Prefacio, p. 5.

plos, entre los campesinos españoles, de esa utilización supersticiosa de la "verdadera religión". Precursor ibérico de nuestros cronistas, Pedro Ciruelo había incluso dedicado una obra en 1538 a esas cuestiones, para denunciar las mezclas y confusiones diabólicas.[34] ¿Cómo tolerar semejantes derivaciones entre los indios? Sobre todo cuando la mezcla es inducida a pesar suyo por los propios sacerdotes que comparan continuamente —aunque sea para oponerlos— a los ídolos con los santos. En cierto modo asistimos en la América hispánica a un fenómeno inverso al que se produce en España, pero cuyos efectos parecen coincidir. En la Península Ibérica se realizan esfuerzos permanentes para desarraigar los cultos locales en favor de cultos "despaganizados" y generales para todo el país, sobre todo a partir del Concilio de Trento, pero el peso de las tradiciones locales era tal que esa modernización de la Iglesia debió transar con lo irreducible.[35] En la América hispánica la necesidad de mantener a los indios en su marco local por razones ante todo de orden fiscal (la recolección del tributo) favoreció el anclaje territorial de lo "religioso" y, de manera ineludible, la traducción progresiva de los "dioses" y los sitios ancestrales en una multiplicidad de cultos a los santos.

En Perú, las conmociones debidas a las guerras civiles facilitaron el repliegue de los incas en la región de Vilcabamba, situada en el Piamonte andino y que goza de una posición estratégica privilegiada. Ese enclave "infiel" se mantuvo hasta 1568, fecha en la que el último Inca, Titu Cusi Yupanqui, capituló ante los españoles, entregando así toda la región al apostolado celoso de los agustinos. Alrededor de esos años marcados por la resistencia nació un movimiento extraño en los Andes del centro, que algunos compararon al baile de san Vito. Cristóbal de Molina, a quien se debe un valioso testimonio del fenómeno del *taqui onqoy*, piensa que esa *erronía* (curioso neologismo por "yerro") está ligada a los acontecimientos de Vilcabamba y sobre todo a las actividades de los "hechiceros". Tenemos así, ya en los años setenta y en la pluma de Molina, una reformulación de lo "religioso" en términos cercanos a lo político. Ese movimiento de inspiración milenarista predicaba el retorno del Inca y el restablecimiento del antiguo orden con su corolario: la desaparición definitiva de los españoles y de los bienes que habían traído (en especial los animales domésticos). La idea central era que las *huacas*, abandonadas por los indios que ya no les rendían sacrificios, estaban hambrientas y

[34] Pedro Ciruelo, *Reprovación de las supersticiones y hechizerías*, Salamanca, 1538.

[35] William A. Christian, *Local Religion in Sixteenth Century Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 162.

secas —el término tiene importancia— y en su infortunio castigaban severamente a todos los que habían renegado de ellas. El movimiento insistía en la separación radical entre Dios y los santos de los españoles, y las *huacas* de los indios porque "en esta apostación creyeron que Dios Nuestro Señor había hecho a los españoles y a Castilla y a todos los animales y mantenimientos de Castilla; empero que las huacas habían hecho a los indios y así quitaban a Nuestro Señor su omnipotencia".[36] Esa creencia en el origen separado de los indios y los españoles era además congruente con la de los orígenes locales de las *huacas* y de su lazo con un territorio y un pueblo específicos. Salvo que, al oponer el conjunto de los grupos indígenas a los españoles, el movimiento del *taqui onqoy* rebasaba las diferencias regionales y étnicas y se convertía en la primera manifestación de los indios no como una etnia específica sino como un grupo social. En otras palabras, lo que podía parecer "religioso" a primera vista, tenía que ver también con lo político y con la identidad étnica y pasaba por alto los estancos de las categorías lascasianas.

Es fácil percibir el alcance subversivo de ese movimiento. Lo que nos detendrá por lo pronto es la aparición por primera vez en Perú de una interpretación patológica de las creencias. En efecto, el término *taqui* designaba originalmente un canto acompañado de una danza cuyas palabras se referían a las "fábulas" o a los hechos que daban gloria al Inca. Para los primeros cronistas, los *taqui* eran el esqueleto de la memoria indígena que sólo podía apoyarse en una tradición escrita; la posición de Molina no es muy diferente. Pero la aposición de la palabra *onqoy* (uno de cuyos sentidos es "enfermedad" y el otro "constelación" de las Pléyades), así como las características histéricas de ese *taqui* particular, contribuyen a dar una imagen algo mórbida de esa manifestación. Molina habla sin ambigüedad de esa posesión, precisando que las *huacas* ya no entraban en las piedras sino que se incorporaban a los indios que hablaban en nombre suyo: "se incorporaba ya en los indios y los hacía ya hablar".[37] Quienes eran habitados por las *huacas* sufrían temblores y convulsiones parecidas a las de los poseídos "endemoniados". Eran conducidos a las moradas elegidas para ese fin; su cuerpo era pintado ("embijado") y se convertían en sujetos de adoración: "los indios le entraban a adorar con carneros, molle y otras cosas".

¿Debemos ver en estos comportamientos, como piensan algunos, la influencia de los relatos de los evangelizadores sobre los

[36] Molina (1916), p. 98.
[37] *Ibid.*, p. 99.

poseídos de Judea o de los santos que sucumbían a las tentaciones? En realidad, la descripción de Molina sugiere varias reflexiones. Primeramente, como mencionamos a propósito del papel de los "hechiceros", tal vez nos encontramos en presencia de una nueva concepción indígena de las *huacas*. Porque, mientras que los textos antiguos (Cieza de León, Sarmiento de Gamboa) y el propio Molina privilegian la identidad entre un objeto (ídolo, momia) y lo que representa (antepasado, lugar de origen), el *taqui onqoy* transforma ese lazo propio de un sistema de pensamiento no occidental en una posesión: "Las *huacas* ya no entran en las piedras", etc. Tenemos aquí una traducción al lenguaje demoniaco de una experiencia y de una creencia basada en la alucinación y el sueño. En segundo lugar, el relato de Molina aclara los deslizamientos semánticos que se realizan en esta época y que dieron de las prácticas indígenas una visión parcial en los dos sentidos de la palabra o al menos bastante occidentalizada. Porque, si bien es cierto que más adelante se tradujo la expresión *taqui onqoy* como "enfermedad de la danza" comparándola al baile de san Vito, Cristóbal de Molina no nos da esa interpretación, y se concreta a evocar una danza y luego una posesión insistiendo en el resecamiento de esas *huacas:* "ya las huacas andaban por el ayre secas y muertas de hambre".[38] Ese resecamiento fatal, que parece ser hoy día en los Andes el síntoma de gran número de enfermedades, e incluso la enfermedad misma, parece estar ligado al otro sentido de la palabra, el que designa a la constelación de las Pléyades. Nos parece así que ese sentido es el primero que está presente en el fenómeno del *taqui onqoy* (al que algunas fuentes ligeramente posteriores llaman también *zaraoncoy*, de *çara*, maíz). Esta asociación simbólica entre los hombres, el maíz, las Pléyades y la sequedad-resecamiento era demasiado compleja, no cabe duda, para poder enunciarse y analizarse. Por eso la interpretación unívoca de *oncoy* = enfermedad, más fácil y hecha posible por la polisemia del término, fue la que prevaleció. Y con ella una interpretación patológica del movimiento, que además estaba en la línea del arsenal de interpretaciones que proponía Las Casas en su *Apologética historia sumaria.*

En este contexto, el cuerpo humano se convirtió en el sitio de expresión de la *huaca*. La enfermedad, concebida originalmente como una falta, se volvió signo de traición del pasado ancestral: "Porque le hace entender el hechicero que por estar muertos de hambre le han echado aquella maldición por donde se ha enfer-

[38] *Ibid.*, p. 98.

mado."[39] Así es como el acto de alimentar a las *huacas*, lo hemos visto, condición primera de todos los cultos indígenas, tomó paulatinamente la forma de un compromiso individual y clandestino. Además, las funciones de adivino, de curandero y de "hechicero", antiguamente disociadas según el testimonio de Molina, tendieron a reunirse en un solo sujeto. Con la desaparición de las autoridades políticas tradicionales, que se habían pasado al terreno del enemigo —los poseídos se lanzaban incluso contra los caciques acusados de llevar nombres españoles y de adoptar costumbres castellanas—, la persona del hechicero, que desde entonces se designó de manera general con el término español y que para los cristianos simbolizaba al instrumento mismo del diablo, se convirtió en el modelo perfecto del idólatra, nacido de los escombros de la idolatría. Mencionemos solamente que al esforzarse por ser fiel a la realidad indígena que observa y por aprehender lo inaudito —en el sentido literal del término—, Molina se ve obligado a hacer interpretaciones más complejas y refinadas que las que ofrecía o sugería la red lascasiana. Al igual que Durán, se revela singularmente sensible al cambio o a la reformulación de las prácticas y creencias indígenas, escapando así a una visión esquemática y monolítica de las cosas. Mas los artesanos de lo cotidiano no gozan del prestigio de los teóricos y, como veremos, el Inca Garcilaso eclipsó durante mucho tiempo a Molina.

[39] *Ibid.*, p. 102.

V. LA IDOLATRÍA BIEN TEMPERADA

¡Oh, Pachacamac, poderoso astro del día,
tú que hiciste el mundo,
tú el dios que lo anima.

HERGÉ, *El templo del Sol*, 1949, p. 58.

EL ANÁLISIS lascasiano reposaba globalmente en una división, *latría/idolatría*, foso infranqueable universalmente cavado en el centro de lo "religioso". Si bien Las Casas reconoció algunos méritos al paganismo e incluso no ocultó su admiración frente a ciertas manifestaciones de la idolatría americana, las dos esferas, en su mente, siguen siendo irreconciliables. Acosta en el Perú y Torquemada en México no hacen sino ahondar en ello. Molina y Durán, por su parte, aportan retoques, descubren fallas, muestran desviaciones, pero dejan intacta la teoría, aunque a veces se salgan, a pesar suyo, del terreno de los cultos y rituales.

Sin embargo, ningún modelo intelectual pudo permanecer totalmente insensible a la prueba de los hechos o al asalto de tesis y escuelas distintas. Cansado de la rigidez tomista, el Renacimiento se había mostrado favorable a las actitudes más conciliadoras, permeable a los compromisos y las síntesis filosófico-religiosas más audaces, y combinó a Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y Platón. Muchos coincidían en leer en el paganismo el anuncio, la premonición de los tiempos cristianos, como si la fe revelada se inscribiera naturalmente en la prolongación de la filosofía antigua. Las Sibilas de la capilla Sixtina lo ilustran de manera espectacular. Algunos buscaban en otras culturas, en Caldea, Persia y Egipto... —o, más exactamente, en la imagen que de ellos se formaban— las parcelas de verdad que sus respectivas sabidurías debían entrañar infaliblemente. Lo que nos viene a la mente es desde luego el recuerdo de los neoplatónicos y del hermetismo.[1] Desde la segunda mitad del siglo XV, Marsilio Ficino (1433-1499) había animado el círculo de la Villa de Careggi e inspirado en Florencia la renovación del platonismo bajo la protección ilustra-

[1] Jean Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance*, París, Arthaud, 1967, pp. 397-399.

da de Cosme de Médicis y luego de Lorenzo *el Magnífico*. Para los neoplatónicos, "por el camino de la interiorización y de la conciencia el alma se eleva a Dios y escapa de la materia",[2] emprende su ascenso hacia el "Sol divino".[3] El hombre se ve así dotado de un dominio extenso sobre la Naturaleza que hace de él un verdadero demiurgo capaz de recuperar el poder perdido en el pecado original. Lo que importa es el amor, puesto que "conocer" es "amar". Una clave importante de la obra de Ficino es que escamotea la Revelación: como subraya J. Delumeau, "ni la doctrina del pecado original ni la venida del Redentor son necesarias en su filosofía a la que se añaden artificialmente".[4] Buen motivo para inquietar profundamente a Roma, pero sobre todo a los Reformadores, quienes jamás aceptaron que pudiera llegarse a Dios sin las Escrituras y que las demás religiones pudieran contener el menor elemento valioso. Aquí tal vez se capta mejor hasta qué punto, frente a otras culturas, el catolicismo romano permitía mayor plasticidad ideológica que el apostolado protestante. Esa desviación resultó decisiva y explica, al menos en parte, la especificidad de la América latina frente a la América anglosajona. Recordemos, igualmente, que el hermetismo se extendió hasta España, donde inspiró, por ejemplo, al arquitecto de El Escorial Juan de Herrera.[5] La pista, esta vez, parte de John Dee, astrólogo de la reina Isabel I, para llegar al ortodoxo Felipe II. El rey se interesaba en las obras del inglés, a quien conocía personalmente por haberle encargado un horóscopo.[6]

Mas las virtudes conciliadoras, por no decir "sincréticas" del platonismo no se descubrieron en el Renacimiento. Esa corriente filosófica había servido ya, a fines de la época romana, para acercar el naciente cristianismo con los paganismos mediterráneos. Además, era la concepción compartida del dios supremo lo que podía conciliar los puntos de vista: ¿acaso teóricos tan alejados como Celso y Orígenes no aceptaban la idea de que "Dios es incorpóreo, sin pasión, inmutable e inaccesible al pensamiento

[2] *Ibid.*, p. 398.
[3] *Ibid.*, p. 455.
[4] *Ibid.*, p. 456.
[5] Herrera habría intentado producir una arquitectura guiada por la *mathesis*, es decir, las matemáticas místicas que cultivaba John Dee, en René Taylor, "Architecture and Magic: Consideration on the Idea of the Escorial", en *Essays in the History of Architecture presented to Rudolf Witthower*, Londres, 1967, citado en Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 226 (tr. francesa, Gallimard).
[6] Curiosamente, John Dee poseía en sus colecciones, y quizá incluso entre sus instrumentos de trabajo, un espejo de obsidiana de origen mexicano.

humano"?[7] Del mismo modo, en muchos puntos, ética cristiana y ética neoplatónica se rozaban e incluso se confundían.[8] Es notable que, siglos más tarde, el platonismo sirva de nuevo como puente entre posiciones que a primera vista parecen irreconciliables, la idolatría americana y la "verdadera religión". Es verdad que lo que hizo posible esa reinterpretación fue la proyección previa sobre el mundo amerindio de una red idolátrica inspirada en lo antiguo. La imposición del neoplatonismo sobre la realidad americana no podía desde luego realizarse sino tras una reducción previa al paganismo. La superposición —y no la sustitución— de estratos occidentales sobre los mundos exóticos ¿no es además una de las características de todo proceso de occidentalización, cualquiera que sea el terreno?

Garcilaso

Fue a través de León Hebreo como el neoplatonismo fecundó el pensamiento de un mestizo peruano, Garcilaso de la Vega, llamado *el Inca*. El autor de los *Dialoghi d'amore* fue el hombre de los desarraigos, de los préstamos, de los mestizajes intelectuales más audaces.[9] En este sentido, la figura de León Hebreo no deja de prefigurar la del peruano Garcilaso. Nacido en Cuzco, hijo de una princesa peruana y de un conquistador, Garcilaso llegó a España en 1560, a la edad de 20 años. Allí redactó sus *Comentarios reales* (1609), ya que jamás volvería a ver sus montañas de los Andes. Hombre de letras con todas las de la ley, Garcilaso fue también hombre de armas. En España, participa en la campaña contra la rebelión de los moriscos de las Alpujarras,[10] a ejemplo, quizá, de su antepasado el Inca Pachacutec, quien sometió a su paso a las "behetrías" de los Andes septentrionales. A la muerte de su madre, a la que su padre había repudiado para contraer matrimonio cris-

[7] E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Nueva York, The Norton Library, 1970, p. 118.

[8] *Ibid.*, p. 119.

[9] Autor de los *Dialoghi d'amore*, familiarizado con los textos hebraicos y con los pensadores árabes, lector de Aristóteles y Platón, León Hebreo confía al amor el papel de civilizar a los pueblos y le reconoce a Júpiter el mérito de haber extirpado del corazón humano el sacrificio humano y el canibalismo. Hacía suya la teoría platónica que sitúa por encima del mundo sensible al mundo de las Ideas (donde se encuentran Dios y el conocimiento) y confiere a Eros la labor de unir el alma humana con el absoluto.

[10] Sobre la vida de Garcilaso y los *Comentarios reales:* José Durand, *El Inca Garcilaso, clásico de América*, México, 1976; J. G. Varner, *El Inca.The Life and Times of*

tiano con una española, *el Inca* comienza a escribir. Treinta años más tarde, a principios del siglo XVII, toma los hábitos poco antes de morir como español y católico, el mismo día, con unas horas de diferencia, que Miguel de Cervantes.[11]

El Inca Garcilaso tradujo los *Dialoghi* al castellano, como si compartiera no solamente el neoplatonismo de León Hebreo sino también probablemente esa visión del mundo que sólo se adquiere con el cruzamiento de las razas, de las culturas y de las ideas. Mestizo, admirablemente diestro en la lengua castellana, sabe también imperturbablemente recordar en medio de un capítulo que es indio e inca, "soy indio inca", indio y cristiano, "soy indio cristiano católico".[12] En sus *Comentarios*, la terminología de Garcilaso es sin embargo aquella a la que nos habían acostumbrado Las Casas y los cronistas. Habla siempre de dioses, de sacrificios, de templos, de sacerdotes, de grandes sacerdotes, de ritos y ceremonias, de religión... El concepto de "ley natural" sigue presente, puesto que también él inspira la legislación incaica.[13] Pero Garcilaso utiliza más decididamente la distinción entre lo "sagrado" —"lo sagrado de su vana religión"— y lo "profano" —"lo profano de su gobierno temporal"—.[14] Esta vez, la cesura es más clara que en Las Casas, como si lo "religioso" se volviera la contraparte obligada de lo profano, como si las categorías de lo temporal y lo espiritual formaran una pareja tan inseparable como inevitable. Cesura, no hace falta decirlo, forzada e impuesta, ya que Garcilaso encuentra todas las dificultades del mundo al disociar los dos dominios que aparecen casi siempre mezclados en su memoria y bajo su pluma: "su religión... su vida moral", "nueva religión y nuevas costumbres", "las leyes de su idolatría como las del gobierno de la república".[15]

¿Qué sucede con la idolatría según Garcilaso? El autor propone una versión totalmente singular de la idolatría de los incas, una idolatría tan bien "revisada y corregida" que roza el monoteís-

Garcilaso de la Vega, 1539-1616, Austin, University of Texas Press, 1968; Enrique Pupo-Walker, *Historia, creación y profecía en los textos del Inca Garcilaso de la Vega*, Madrid, 1982; David A. Brading, "The Incas and the Renaissance: The Royal Commentaries of Inca Garcilaso de la Vega", en *Journal of Latin American Studies*, 18, pp. 1-28.

[11] Sobre esta época y esta etapa crucial de la historia intelectual de España, *véase* el artículo de Carmen Bernand, "Don Quichotte et les Indes Occidentales", en *L'Homme*, de próxima aparición.

[12] Garcilaso (1982), I, pp. 103, 105.

[13] *Ibid.*, p. 227.

[14] *Ibid.*, p. 128.

[15] *Ibid.*, pp. 217, 232, 233.

mo y se deslinda radicalmente de los demás cultos autóctonos. Pachacamac —ese "ídolo nauseabundo" según Miguel de Estete, compañero de armas de los Pizarro— se vuelve el Creador cuya "doctrina" se extiende a todas las regiones del Imperio. Garcilaso lo convierte en el "dios invisible" al que los incas no dedicaron ni templo ni sacrificio sino que adoraron en su fuero interno, "no le hicieron ni sacrificios ni templos más de adorarle interiormente".[16] Desde luego, hay que situar esta idolatría arreglada en el marco idílico de una dominación incaica en donde todo está sometido al orden y a la razón. Una idolatría ideal en el seno de una sociedad digna de la edad de oro...[17] Visión recreada a partir de una experiencia personal, de las conversaciones con su familia indígena, de las obras de sus predecesores: Agustín de Zárate, Cieza de León, López de Gómara (123)..., pero también imbuida de un pensamiento humanista y neoplatónico que encuentra allí un maravilloso terreno. Garcilaso logra así describir una sociedad cuyo comportamiento religioso es tan admirable como el de los antiguos persas y seres. No se trata ya del pasado lejano y semilegendario exhumado por Las Casas sino de un universo apenas desaparecido y a cuyos últimos testigos Garcilaso frecuentó.

Sería imposible hacer el inventario de todos los rasgos que caracterizan esta nueva red idolátrica. Retengamos, sin embargo, algunos. Están lejos de agotar la materia y la originalidad de Garcilaso, pero restituyen un despliegue específico de lo "religioso". Si nos detenemos, por ejemplo, en la conquista de Chayanta emprendida por el Inca Capac Yupanqui, asistimos a un escenario paracristiano: el paso a la religión del Inca se concibe en todos sentidos como una conversión. Por un lado, un Inca que "estaba predicando religión y santidades", que vino a difundir una "nueva religión y nuevas costumbres"; por otro, un grupo de vencidos persuadidos "de desechas cualesquiera ídolos, ritos y costumbres que tuviesen". La oposición (o el dualismo) persiste, pero instalándose en el interior mismo de la idolatría para fluctuar entre cultos bárbaros a ídolos —"figuras de animales sucios y viles"— y una religión del Sol cuyos beneficios se celebran. La misma lucha y victoria final del monoteísmo solar contra el politeísmo de las periferias durante la conquista del Collao: "todo lo cual quitaron los Reyes Incas, principalmente los dioses, persuadiéndolos que solamente el sol merecía ser adorado por su hermosura y excelencia y que él criaba y sustentaba todas aquellas cosas que ellos adoraban por dioses".[18]

[16] *Ibid.*, II, p. 105.
[17] Durand (1976), p. 42.
[18] Garcilaso (1982), I, pp. 217, 157-158.

Esta conversión es un acto de amor. No solamente porque los incas quedan investidos con una misión civilizadora por el Sol: "El sol les había enviado a la tierra para que sacasen a los hombres de la vida ferina que tenían y les enseñasen la política";[19] sino también porque las condiciones de esa aculturación son siempre amables, se fundan en la comprensión y la protección, aun cuando los hechos contradigan esta versión edulcorada de las campañas incaicas. Cuando las tropas incas llegan a tierra de los carangues, al norte del Ecuador actual, envían mensajeros a estos indios caníbales "que se comían la carne humana sin masticarla" ("tragándosela sin mascar") para proponerles el perdón del Inca a cambio de la sumisión: "enviaron mensajeros en nombre del Inca ofreciendo el perdón de su delito".[20] Es el rechazo terco de los carangues a aceptar la *pax incaica* lo que provoca que sean diezmados por los peruanos en Yahuarcocha, nombre que significa literalmente "el lago de sangre" en recuerdo de la matanza. El inca adopta incluso aires de profeta del Antiguo Testamento cuando Garcilaso le adjudica el designio de extirpar los "ídolos de piedra y de madera", de "echar por tierra a sus dioses" o de denunciar "la burlería de sus vanos dioses".[21] Más aún, la conversión religiosa de los vencidos se presenta como un acto voluntario, como el fruto de una discusión y una reflexión, como el reconocimiento de la superioridad de un culto y de un orden político-social. El concepto de aculturación religiosa adquiere así una fuerza y una resonancia que está lejos de tener en la obra lascasiana. El autor describe incluso de paso sus medios y modalidades: "porque los súbditos no se volviesen a ellas [las supersticiones] les obligaban a que tuviesen por Sumo Sacerdote un Inca que es varon de sangre real".[22] La aculturación religiosa se interpreta también a veces en términos de política imperialista, pues la conversión sólo sirve entonces para enmascarar el expansionismo de los incas: "con el título de idolatría encubrían su ambición y codicia de ensanchar su reino".[23] Se trata de lo "religioso" como "ideología imperialista", idea que no debe sorprendernos. La esfera idolátrica está tan bien separada que puede servir de pretexto y pantalla a otros proyectos que tienen que ver con otros campos. Por cierto, cabe preguntarse si Garcilaso no estaba pensando entonces en la colonización española y la manera en que supo, para extenderse, explotar la evangelización desviándola de sus fines originales.

[19] *Ibid.*, p. 156.
[20] *Ibid.*, II, p. 340.
[21] *Ibid.*, I, pp. 298, 347; II, 234.
[22] *Ibid.*, I, pp. 219, 256.
[23] *Ibid.*, p. 191.

Otro punto importante llama la atención de nuestro autor: la distinción entre las regiones y las épocas, las "edades", que reprocha a sus predecesores haber descuidado con demasiada frecuencia.[24] Garcilaso se empeña en oponer dos sociedades paganas, dos gentilidades. La primera se caracteriza por la barbarie y las supersticiones, las "abusiones y crueldades",[25] el culto a los animales, la bestialidad: en ella se practican el sacrificio humano y la antropofagia. Garcilaso distingue además una edad o más bien un estado hiperbárbaro ("barbarísimo") entre unos pueblos que carecen de dios, ignoran lo que significa adorar, viven desnudos, sin aldea ni casa y practican masivamente la sodomía.[26] La segunda gentilidad es decente e incluso prestigiosa; corresponde a la etapa incaica: se honra con ritos y ceremonias. Su esquema es, pues, simple: a medida que se extiende la dominación de los incas, los indios de los Andes abandonan el primer estado por el segundo. El movimiento es a la vez cronológico y geográfico: un periodo sucede al otro, al tiempo que el centro se extiende hacia la periferia.

Una vez más encontramos así en la pluma de Garcilaso el término "behetrías", que toma prestado quizá de Cieza de León, en quien por cierto se inspiró en muchas ocasiones. Algunas fueron anexadas al Imperio "sin dificultad" —el eufemismo es de Garcilaso—. Los antis del Piamonte amazónico, por ejemplo, adoptan las costumbres incaicas y el culto solar, abandonando "al tigre que tenían por dios".[27] A los indios de Manta, en la costa del Ecuador, y a sus vecinos (que en Garcilaso son los que aprovechan la equidad incaica) les cuesta trabajo plegarse a las nuevas costumbres y cambiar sus prácticas zoolátricas y sodomitas. Por último, están los irreducibles: tribus tan salvajes que es imposible civilizarlas y reducirlas a la "policía y urbanidad". Vemos así, nuevamente, en las distinciones culturales sutiles entre los incas y las demás sociedades indígenas, los mismos criterios que orientaron los comportamientos de los primeros conquistadores y en particular la legislación de las Indias.[28] En lo más bajo de la escala humana, los bárbaros antropófagos estaban destinados a vivir sometidos por el poder en turno.

La perspectiva desde la cual Garcilaso concibe la expansión incaica es a la vez difusionista y evolucionista, pero no en el senti-

[24] *Ibid.*, pp. 125-126.
[25] *Ibid.*, II, p. 51.
[26] *Ibid.*, p. 334.
[27] *Ibid.*, p. 53.
[28] La legislación de las Indias concebía a los indios como hombres libres, vasallos de la Corona. Los salvajes caníbales, debido a su comportamiento, podían no obstante ser mantenidos en cautiverio por los españoles, tras las incursiones de conquista.

do en que lo era la red lascasiana. Para el dominico, el paso de una forma a otra dentro de la idolatría constituye a la vez un paso más hacia lo demoniaco, a veces una profundización y una sofisticación, pero ciertamente no un "progreso" o una depuración en el sentido en que lo entiende Garcilaso en sus *Comentarios*. En Las Casas el sacrificio humano no tiene además las características de una superstición bárbara; es por el contrario un rito complejo que manifiesta en la forma más espectacular y radical el respeto inmenso que se le debe a la divinidad, cualquiera que sea. Es decir, que no solamente Garcilaso redistribuye las cartas, sino que modifica las reglas del juego. Se aleja de la oposición cristianismo/idolatría aunque sin desautorizarla —y además ¿cómo podría hacerlo?—, la pierde progresivamente de vista para discernir y jerarquizar, en el seno mismo de la idolatría, formas y prácticas. Lo "religioso" deja de ser la simple yuxtaposición de dos contrarios, prácticamente se deshace de ella, para adquirir un contenido infinitamente más modulable y matizable. Ése es el gran aporte del Perú, vuelto a pensar a principios del siglo XVII por el espíritu neoplatónico de un mestizo humanista.

El paralelo que se establece entre cristianismo e idolatría incaica es incluso totalmente explícito, puesto que *el Inca* no vacila en acentuar las semejanzas entre los dos cultos. Cabe recordar por cierto que el neoplatónico Marsilio Ficino había juzgado conveniente llamar a una de sus obras *Theologia platonica*.[29] Además, el emperador Huaina Capac, tan virtuoso y piadoso, habría podido, si la hubiera conocido —muere antes de la invasión del Perú por las tropas de Pizarro—, abrazar la fe cristiana: "[Los españoles] decían que si alcanzara a oír la doctrina cristiana, recibiera con mucha facilidad la fe católica."[30]

También los incas adoraban a un dios supremo, "no adoraban otros dioses sino al sol".[31] O más bien, sólo tenían un dios visible y nombrable, el Sol, mientras que "veneraban interiormente" a Pachacamac, del que se formaban la más elevada idea. A veces el Sol y a veces Pachacamac ocupan el lugar que corresponde al Ser supremo. Garcilaso recurre insistentemente a este enfoque de la divinidad: creador de todas las cosas, dios sin templo y sin sacrificio, y traduce su nombre en términos neoplatónicos: Pachacamac sería aquel "que da ánimo al mundo universo".[32] Lo que significa de paso —siempre según Garcilaso— que los incas conocían a dios

[29] Delumeau (1967).
[30] Garcilaso (1982), II, p. 338.
[31] *Ibid.*, I, p. 245.
[32] *Ibid.*, p. 103.

puesto que lo nombraban y que los misioneros españoles cometerían un grave error al buscar o acuñar otro término para designar en quechua al dios de los cristianos. El vocablo existía desde antes de la conquista española, como también, por lo demás, el que designaba al demonio.

Detengámonos un momento en la manera como Garcilaso —perfectamente bilingüe por su origen y su educación— glosa el nombre de Pachacamac. *Pacha* significa Universo y *camac* es el participio presente del verbo *cama*, animar. Luego, para mayor precisión, "el que hace con el universo lo que el ánima hace con el cuerpo".[33] Pero la concepción del "ánima" expuesta por Garcilaso para explicar el carácter divino de Pachacamac resulta problemática. Nuestro autor atribuye a los incas una interpretación del ser humano que hace de éste la conjunción de dos sustancias distintas, el alma y el cuerpo, y que se arraiga en la tradición filosófica occidental. Ahora bien, sabemos por otras crónicas andinas que las concepciones incaicas del cuerpo no pueden interpretarse en términos europeos. Por ejemplo, la importancia del embalsamiento, destinado a evitar la corrupción del cadáver, al menos el del antepasado del linaje y de los señores. Estas prácticas eran la antítesis de las creencias cristianas sobre la corrupción inevitable del cuerpo tras la muerte —con excepción de los escasos individuos "muertos en olor de santidad"— y sobre su corolario, la inmortalidad exclusiva del alma que esperaba el día del Juicio Final. Para los cristianos, el alma humana, contrariamente a la de los vegetales, que es natural, y a la de los animales, que es sensitiva, es inteligente y, por consiguiente, de esencia superior.[34] Su liberación sólo es posible mediante el aniquilamiento del cuerpo, lo que, desde el punto de vista incaico, era inconcebible. La inadecuación del término "ánima" a las creencias incaicas se explica por la imposibilidad para el pensamiento occidental de fines del siglo XVI de concebir al ser humano fuera de la dicotomía alma/cuerpo. Sin embargo Cieza de León, observador más perspicaz que Garcilaso o menos prisionero de una cultura filosófica, había señalado que el alma se concebía como un corazón, que en lengua quechua se designa *songo*.[35] El diccionario de González Holguín, publicado a

[33] *Ibid.*, II.

[34] Febvre (1942) explica esa jerarquía espiritual, pp. 198-199: "Los vegetales poseen un alma natural; los animales, un alma sensitiva; el hombre acumula esas almas inferiores con un alma de esencia superior [...] el alma *intelectiva*." Covarrubias (1943), p. 92, dice igualmente, en su diccionario de principios del siglo XVII: "Las cosas que tienen alma viven por ella, como la planta que la tiene vegetativa, el bruto, sensitiva; el hombre que tiene alma racional."

[35] Cieza (1967), III, p. 4.

principios del siglo XVII, ofrece de este término múltiples acepciones que pertenecen tanto al registro psicológico como al orgánico.[36] Garcilaso no deja de mencionar el "corazón", pero es para conferirle inmediatamente una función intelectual de "memoria" ¿Sería ésta una manera de reducir lo orgánico-espiritual al alma intelectiva? Lo cierto es que el concepto de "ánima", según Garcilaso, predomina en la historiografía sobre otros enfoques más exóticos. Por ello sorprende leer en la pluma de un especialista del quechua[37] que la idea de *camac* debe traducirse, siguiendo a Garcilaso, con el verbo animar, y añade también que esa raíz verbal implica la idea de transmisión de una fuerza vital (!). Buen ejemplo de las trampas que pueden tender la red religiosa y sus avatares.

Aparte de sus tendencias monoteístas, y siempre de acuerdo con nuestro cronista, los incas tuvieron una concepción limitada de la resurrección universal: "tuvieron asimismo los Incas la resurrección universal, no para gloria ni pena sino para la misma vida temporal, que no levantaron el entendimiento a más que esta vida presente".[38] Admitían, como acabamos de ver, que el hombre estaba formado por una alma y un cuerpo.[39] Tenían un diablo al que aborrecían y al que llamaban Zupay, amo del mundo subterráneo de Ucu Pacha. Un diablo que se empeñó en engañarlos y en hacerse pasar por la divinidad suprema a la que veneraban los indios.[40] De ahí surgieron los oráculos de los templos, los cultos domésticos y los múltiples objetos que desviaban la veneración de los indígenas. Por último, los incas celebraban ritos relativamente anodinos. No sólo no practicaban el sacrificio humano sino que "lo abominaron y lo prohibieron". El autor defiende esta afirmación categórica contradiciendo el testimonio de sus predecesores, quienes, en su opinión, dieron muestras de confusión histórica y geográfica al no haber sabido "dividir los tiempos y los lugares". Elegante lección de método y, confesémoslo, de escamoteo. Por último, ya lo hemos dicho, los incas no adoraban a ningún ídolo con excepción de una imagen del Sol.

Este paracristianismo, que lava la idolatría incaica de muchos de sus pecados, de hecho se circunscribe a un medio preciso: los Incas y sus consejeros *amautas*, que Garcilaso convirtió en filósofos, un tanto parecidos a esos sabios de la religión egipcia a quienes

[36] Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del Inca* [1608], Lima, 1952.

[37] Gérald Taylor, *Rites et Traditions de Huarochiri*, París, L'Harmattan, 1980, pp. 12-14.

[38] Garcilaso (1982), I, p. 122.

[39] *Ibid.*, pp. 104-105.

[40] *Ibid.*, p. 125.

los neoplatónicos atribuían la redacción de los *Libros herméticos*. Encontramos aquí la ampliación a los Incas y a su entorno inmediato del privilegio que la Iglesia reconocía parsimoniosamente a algunos espíritus de la Antigüedad, quienes, gracias a la "luz natural", habrían alcanzado el conocimiento del verdadero Dios. De este modo, mientras que los *amautas* enseñaban sus "ciencias", la poesía, la filosofía y la astrología en escuelas fundadas por el soberano,[41] el Inca gobernaba con las leyes más blandas y todo iba de lo mejor en éste que era casi el mejor de los mundos: "Porque no se lee que ninguno de los reyes antiguos de Asia, África y Europa haya sido para sus naturales vasallos tan cuidadoso, tan apacible, tan provechoso, franco y liberal como lo fueron los reyes Incas para con los suyos."[42]

Gracias a Garcilaso y a sus reconstituciones utópicas, lo "religioso" se hace pensable sin necesidad de medir todo con la vara del cristianismo de la "verdadera religión". Se pueden abordar creencias y prácticas no cristianas sin tener que estar localizando constantemente la sombra que proyecta el diablo. Es como si el lazo original que une la categoría de la religión con el pensamiento cristiano empezara a desvanecerse tímidamente. Se nos objetará que Las Casas fundaba ya lo que para él era lo "religioso" en categorías paganas (aristotélicas) y que Garcilaso, al igual que el dominico, sigue recurriendo al concepto de ley natural. La diferencia está en otro punto. Reside menos en la visión sintética de Garcilaso opuesta al enciclopedismo lascasiano (después de todo los proyectos no comparten en absoluto la misma ambición filosófica y geográfica) que en una revaluación de las idolatrías que no se contenta ya con separar lo inmoral de lo moral o lo simple de lo complejo. Es cierto que Las Casas se dedicó a revalorizar algunas formas de la idolatría (los cultos americanos) frente a otras (los cultos antiguos) pero esa revalorización es parcial y sus criterios son relativamente vagos o exclusivamente tácticos o aun polémicos. Garcilaso, en cambio, se empeña decididamente en rehabilitar algunas de sus manifestaciones y en sustraerlas a la condena global. Para ello subraya, dentro de la misma idolatría, la oposición monoteísmo/politeísmo y la traspone al terreno peruano en la época prehispánica. Poco importa que Garcilaso tenga o no razón. Pero se singulariza por la aplicación sistemática de conceptos, de ejes y de problemas que no dejarían de preocupar a la antropología religiosa. El enfoque de Garcilaso contribuye así a arraigar en el pensamiento occidental la categoría de lo "religioso" abriendo

[41] *Ibid.*, p. 301.
[42] *Ibid.*, p. 349.

los caminos de una exploración más fina y más serena de lo no cristiano, que deja de reducirse a los juegos perversos del demonio de Acosta y adquiere una lógica y una dinámica propias. En otras palabras, desde nuestro punto de vista, el cambio de red llevaría menos a revolucionar los enfoques que a confortar al observador occidental en su búsqueda de lo "religioso" y de las "religiones".

El dios oculto

Garcilaso no es el único empeñado en modificar el contenido que se atribuía a la idolatría indígena. En la misma época, a miles de kilómetros de Perú y de España, un cronista intenta a su manera "blanquear" a los suyos y culpar a los demás. Es también un mestizo. Nacido hacia 1578, muerto en 1650, hijo de una cacique de Teotihuacan y de un español maestro de obras de la ciudad de México, don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl es el ejemplo típico de esos notables aculturados que crecen en un mundo en el que se codean los descendientes de la aristocracia indígena y los funcionarios de la Corona. Si bien no posee la formación filosófica de Garcilaso —nunca salió de México ni probablemente del valle de México, aunque el país está lejos de ser un desierto intelectual—, leyó mucho (a Jenofonte, Gómara, Cortés, Herrera...), nunca ocultó su admiración por el franciscano Torquemada (quien fue el "primer descubridor de la declaración de las pinturas y cantos" de los indios)[43] y vivió en un ambiente cultivado: ¿acaso su hermano Bartolomé de Alva no tradujo al náhuatl a Calderón y a Lope de Vega?[44] La obra histórica de Alva Ixtlilxóchitl sufre además la comparación con la de Garcilaso. Es contemporánea a ésta, o casi, y se inspira en un objetivo bastante similar: ilustrar la dinastía de los soberanos de Texcoco, de la que afirma descender nuestro autor. Actualmente pálido satélite de la capital mexicana, Texcoco había sido uno de los grandes núcleos de irradiación de la cultura nahua. Antes de la conquista española, la ciudad había incluso formado parte de la Triple Alianza al lado de México-Tenochtitlan. No obstante, pese a los lazos culturales y dinásticos que unían a esas dos ciudades, la relación de fuerzas favorecía a los mexicas (nuestros aztecas) a expensas de los texcocanos. De ahí la lucha sorda, las tensiones crecientes entre las dos ciudades más prestigiosas del valle y, en 1519, el paso inmediato de una parte

[43] *Véase* la introducción de E. O'Gorman en Alva Ixtlilxóchitl (1977), I.

[44] Bartolomé de Alva tradujo al náhuatl *La madre de la mejor* de Lope de Vega y *El gran teatro del mundo* de Calderón.

de la aristocracia texcocana al bando de Cortés y de los futuros vencedores. La decisión oportuna en el momento oportuno... De ahí también el esfuerzo tenaz tras la conquista por restituir una visión texcocana del pasado frente a la versión oficial que difundían y pretendían imponer los mexicas.

Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl se da pues a la tarea de devolver a sus antepasados indígenas el lustre que un día tuvieron y no toca más que en forma accesoria el terreno religioso. Para Alva Ixtlilxóchitl, como para Garcilaso, hay idolatrías e idolatrías, aunque sus perspectivas difieren y la interpretación del texcocano no alcanza nunca las audacias de las del peruano. Más clásica, la empresa de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl produce sucesivamente cuatro ideas clave. Propone en primer lugar una prehistoria de la idolatría que correspondería a un estado preidolátrico. De acuerdo con esa visión, los antepasados de los soberanos texcocanos fueron nómadas, indios chichimecas que poblaron el Altiplano bajo la dirección de su jefe Xólotl. Estos indios nómadas practicaban una forma de vida rudimentaria, vivían en grutas, vestidos con pieles de animales, tenían como armas solamente cerbatanas, arcos y flechas, eran monógamos, evitaban el incesto, vivían esencialmente de la caza y carecían de ídolos. Esta descripción se sitúa en las antípodas de las "behetrías" de Cieza de León. Es tan idílica como la descripción de los incas que hace Garcilaso, aunque don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl se deja llevar por lo primitivo: "estos hombres valerosos y de mucho gobierno cumplen su palabra y no la quebrantan, virtuosos y amigos de sus amigos, altos de pensamientos y obras". Estos chichimecas poseen ritos bastante rudimentarios: en medio de un bosque rodeado por una empalizada, lleno de liebres, conejos y ciervos, se levanta una construcción que les sirve como templo. Allí sacrifican a sus primeras presas ofreciéndolas al Sol. "Era su modo de idolatría y no reconocían ningún otro ídolo por dios."[45] Lo arcaico, lo primitivo, alcanzan aquí un grado cero de la idolatría. Nos hallamos mucho más cerca de algunos capítulos lascasianos (sobre las Islas) que de las opiniones reprobatorias que emitían los cronistas del Perú sobre la periferia del mundo incaico.

Pero la descripción es más compleja, ya que ese estado preidolátrico sucede en el Altiplano a una cultura refinada, imagen por excelencia y arquetipo de la civilización: la sociedad tolteca. Los toltecas no son los incas aunque compartan con ellos muchos refinamientos. Artistas, inventores de la escritura glífica, de la escul-

[45] Alva Ixtlilxóchitl (1977), II, p. 19.

tura, son idólatras en el sentido pleno, tienen infinidad de ídolos, de templos y sacerdotes. Adoraron a hombres que se habían distinguido por sus proezas. Alva Ixtlilxóchitl manifiesta además una predilección marcada por el evhemerismo: de este modo el dios de la lluvia, Tláloc, fue un rey valeroso surgido de la generación de los gigantes; el "dios del aire", Quetzalcóatl, un ser "justo, santo y bueno", pero víctima de la incomprensión de los hombres; y Tezcatlipoca, un mago particularmente perverso...[46] El último rey, Topiltzin, sabio y legislador, fue también, aunque más tarde, divinizado por sus descendientes.[47] Sin duda los toltecas practicaron el sacrificio humano aunque, hay que decirlo, en forma mesurada: cuando mucho se ofrecían cada año cinco o seis muchachas a Tláloc, el dios de la lluvia... En realidad, el autor trata menos de justificar la idolatría tolteca, ya que esto es imposible, que de oponerle la idolatría abominable de los... mexicas: los toltecas celebraban "ciertas ceremonias no tanto abominables como las que los mexicanos hacían cuando vino el Marqués del Valle [Cortés]".

Vemos así, en el papel de villanos, a los antiguos maestros de México-Tenochtitlan, a quienes no queda sino culparlos de todos los pecados: empezando por haberle dado una difusión excesiva a la práctica tolteca del sacrificio humano y en especial de haber contaminado a los descendientes de los chichimecas de Xólotl, esos texcocanos cuyo historiador y heredero afirma ser nuestro mestizo: "Trujeron consigo muchos ídolos, ritos y ceremonias entre los cuales fueron Tezcatlipoca ídolo principal de Tezcuco."[48] De este modo fueron los detestables mexicas quienes pretendieron iniciar al cuarto soberano de Texcoco, Quinatzin, en la idolatría: "empezaron con él los tultecas mexicanos a quererle enseñar sus idolatrías, ritos y ceremonias; pero jamás pudieron con él; siempre se los contradijo y no quiso creer cosa ninguna en lo que le industriaban".[49] El escenario español de la evangelización —o el de la conquista incaica revisada por Garcilaso— está aquí totalmente invertido: es una "conversión a la idolatría lo que imaginó nuestro cronista. Pero en el fondo el lenguaje es el mismo: el cambio cultural se percibe siempre bajo la forma de la aculturación religiosa, de la conversión a otra religión y de la probable resistencia a ese proceso. Y la perspectiva es difusionista, puesto que los texcocanos terminan pese a todo por caer en el abismo de la idolatría.

Entonces aparece la última pieza del montaje de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl: el caso de Nezahualcóyotl. Se trata casi del

[46] *Ibid.*, II, p. 8, y I, p. 277.
[47] *Ibid.*, I, p. 420.
[48] *Ibid.*, p. 324.
[49] *Ibid.*, p. 320.

equivalente del Inca ejemplar. Este soberano adquiere en la pluma de don Fernando la altura de un personaje paracristiano, héroe solitario en un mundo idólatra, al que sólo le faltó el conocimiento de la Ley del Evangelio. Muerto en 1472, contemporáneo de Luis XI, su figura se presenta con los rasgos de "un principal tan valeroso y virtuoso", de un sabio más sabio que el divino Platón y que fue el único que supo elevarse al conocimiento de un creador único, "creador de las cosas visibles e invisibles".[50] En resumen, se trata de una anticipación del tema del rey filósofo que Garcilaso amplió a toda la dinastía de los Incas. Alva Ixtlilxóchitl le atribuye opiniones religiosas que permitirían suponer que los indios del siglo XV manejaban esas categorías con tanta soltura como los europeos de fines de la Edad Media. Según él, Nezahualcóyotl denunció la falsedad de los dioses mexicas: "Huitzilopochtli, dios de los mexicanos, y los ídolos eran demonios que les traían engañados." Explicó los sacrificios por el miedo que sembraban estos dioses. Sostuvo que la Luna y el Sol eran cosas creadas "que se movían con la voluntad y el mandato del criador". Como no pudo prohibírselos, logró limitar los sacrificios humanos prohibiendo a los mexicas que inmolaran a sus hijos o sirvientes. También según Alva Ixtlilxóchitl, elevaba sus plegarias a un dios desconocido en el bosque de Tetzcotzinco, y compuso en su honor "cantos" sublimes. Mandó erigir para él un suntuoso templo de nueve pisos. Desde luego, ese dios desconocido permanece invisible siempre y nunca se hacen imágenes de él... Una vez más, la sombra del monoteísmo sobre un soberano que era pese a todo idólatra. Aunque, siempre según nuestro autor, lo haya sido a pesar suyo, empujado por reveses de fortuna y presionado por el mal consejo de sus sacerdotes. Es como si Nezahualcóyotl (¡o su cronista!) fuera seguidor de la teoría de la doble doctrina,[51] una teoría que desde el siglo XVI había permitido a los jesuitas explicar el budismo y la religión de los indios; según esa teoría, había una doctrina exterior destinada al pueblo y de naturaleza idolátrica que se oponía a una doctrina secreta, más sutil, virtuosa y noble, teísta (los brahmines y sobre todo sus antepasados los brahmanes) o atea.[52]

No se trata de discutir en estas páginas el valor histórico de la rehabilitación que intentó Alva Ixtlilxóchitl, ni de evaluar lo que

[50] *Ibid.*, p. 405.

[51] F. E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge, Harvard University Press, 1959.

[52] Catherine Weinberger-Thomas, "Le crépuscule des dieux: regards sur le polythéisme hindou et l'athéisme bouddhique (XVIIe-XIXe siècle)" en *History and Anthropology*, vol. 3, marzo de 1987, pp. 163-165.

le debe a otros cronistas. Con toda razón Octavio Paz afirmó que "al traducir a Nezahualcóyotl, don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl lo transforma, doble infidelidad, en Horacio cristiano".[53] No se trata tampoco —sería tan trivial como inexacto— de observar cómo se proyecta y se despliega dentro de un pasado indígena una concepción occidental de lo religioso (¡como si lo religioso fuera una invariable universal!); sino más bien de leer de qué manera el historiador mestizo da forma, traduce en términos religiosos una serie de rasgos y de informaciones autóctonas que de ese modo pasan a configurar una esfera específica (de las creencias que se difunden, de las prácticas que se repelen), a la vez dotada de una lógica propia e inscrita en relaciones de dominación. Política y religión son sin duda la clave de esta interpretación del pasado texcocano. Esta relectura del pasado que se ve sometida a la constitución/restitución de una expresión religiosa texcocana viene a ser lo que la arquitectura de Viollet-le-Duc es para el arte gótico. Una ilusión seductora erigida sobre restos auténticos.

Esta empresa es ejemplar pero no única, y además tampoco nueva. Sabemos, gracias a los testimonios recogidos en las *Relaciones geográficas* de los años 1578/1582, hasta qué punto los notables y los nobles indígenas de los últimos decenios del siglo XVI estaban familiarizados con los conceptos occidentales y sabían no solamente calibrar informaciones de tipo religioso sobre su pasado, sino también, llegado el caso, hacer balances de la idolatría local que les fueran favorables.[54] Algunos textos nahuas presentan la visión de una época chichimeca casi irreprochable que constituyó un grado cero de la idolatría o una idolatría leve: un mínimo de prácticas, de ritos, ninguna imagen, ningún gesto sangriento... "A la mañana en saliendo el sol, tomaban una mariposa blanca y cortándole la cabeça lo endereçaban al oriente ofreciéndolo al sol."[55] En contraste, la llegada de los "advenedizos", gente venida de otros lugares, es decir, la expansión mexica, se presenta en muchas partes como la exportación y la imposición masivas de formas más reprensibles: ídolos que albergan al demonio, templos (las "iglesias de los ídolos") en Hueypuchtla,[56] sacrificios humanos... en una palabra, todo lo que constituye el arsenal ordinario de la "falsa religión". Una conversión forzada a más no poder, un imperialismo con fines religiosos: "estaban obligados los pueblos... de tomar por dioses a los demonios que los de México

[53] Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, *op. cit.*, p. 71.

[54] Gruzinski (1988), pp. 101-137.

[55] Francisco del Paso y Troncoso, *Relaciones geográficas de la diócesis de México*, México, Editorial Cosmos, p. 54.

[56] *Ibid.*, p. 29.

les señalaban... las conquistas de los mexicanos se fundavan sobre que se avían de adorar sus ídolos".[57] Esto basta para sugerir hasta qué punto los conceptos de religión e idolatría habían penetrado en los medios dirigentes indígenas tras más de medio siglo de dominación española. La historia de esta asimilación es apasionante, pero rebasa los límites de esta obra. Esperemos que el lector tenga la paciencia de seguirnos en un volumen próximo que contaría la manera en que los historiadores indios (Guamán Poma en el Perú, los informantes de Sahagún, Chimalpahin en México y muchos otros...), las víctimas de los inquisidores y los neófitos entusiastas recogieron por su cuenta las categorías que la Iglesia no dejaba de imponer sobre sus culturas.

"La Cina è vicina"

El modelo idealizado, la reconstitución filosófica de Garcilaso, tuvieron una posteridad ilustre, europea e ininterrumpida, mientras que las interpretaciones de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl sólo influyeron en los destinos de la historiografía mexicana. Las cualidades de pensador, la potencia evocadora y el genio de estilista del peruano no lo explican todo. En efecto, los *Comentarios* se ligan con corrientes de pensamiento que durante mucho tiempo ocuparían a las mentes europeas. A la vez porque pertenecen a la corriente neoplatónica y a una tradición que el jesuita Atanasio Kircher recogió brillantemente en el siglo XVII con sus investigaciones sobre el origen comparado de las religiones[58] (el *Œdipus ægyptiacus* es de 1652/1654) y la *prisca teologia*, la tradición primordial que habría sido el patrimonio de toda la humanidad. Pero también porque los *Comentarios* vieron la luz en una época en que el debate misionero se había desplazado, abandonando el terreno americano, para dirigirse hacia China, y no dejarán de sorprendernos, como a D. A. Brading, las similitudes que surgieron entre el Imperio Inca según Garcilaso y el Imperio del Cielo según la Compañía.[59] En ambos casos, soberanos de una profunda sabiduría, aconsejados por *litterati* o por *amautas*, dirigen los destinos de unas poblaciones casi monoteístas... Algunos jesuitas en China siguen un razonamiento cercano al de Garcilaso cuando se dan a la tarea de rehabilitar o de hacer parcialmen-

[57] *Ibid.*, p. 205.

[58] Una introducción a A. Kircher, Joscelyn Godwin, *Athanasius Kircher*, Londres, Thames and Hudson, 1979 (tr. francesa, Jean-Jacques Pauvert, 1980).

[59] David A. Brading, "The Incas and the Renaissance: The Royal Commentaries of Inca Garcilaso de la Vega", en *Journal of Latin American Studies*, 18, p. 13.

te aceptables las creencias y los ritos chinos. Por cierto que los lazos de Garcilaso con la Compañía son conocidos. Garcilaso sostuvo estrechas relaciones con los jesuitas de Córdoba, quienes le confiaron manuscritos y planearon incluso una colaboración literaria que fracasó. De este modo se puede entender por qué los jesuitas cordobeses se interesaron tanto en una historia del Perú que procedía de un punto de vista intelectual que otros padres trataban de poner en práctica en la lejana China.

El fundador de las misiones jesuitas en Pekín, el padre Matteo Ricci, llega a China en 1582. Desde su llegada se interesa en las tres "religiones", en las tres "sectas"[60] del país: confucianismo, budismo y taoísmo. Es verdad que los ídolos son numerosos en toda China y que la visión auténtica o inventada que de ellos da el portugués Fernão Mendes Pinto a mediados del siglo XVI emplea un lenguaje con el que también podrían describirse los cultos americanos.[61] Ricci no ignora además que los mandarines fallecidos son objeto de idolatría, puesto que se les construyen templos o altares "donde se pone una estatua hecha sobre el modelo del mandarín vivo".[62] Igualmente florecen supersticiones como la adivinación, magias diversas, y la poligamia. Frente a todo esto se halla el ateísmo de los letrados, que cultivan un confucianismo sin ídolos y veneran a una entidad tan lejana como abstracta: el Señor del Cielo y de la Tierra.

Más que ver por doquier la mano perversa del demonio, Ricci es sensible a las semejanzas exteriores entre cristianismo y budismo. Cree incluso descubrir en esta doctrina y en el taoísmo parodias de la Santa Trinidad. Le parece que el confucianismo predicaba el culto de un dios único y una moral digna de todo respeto. Como los incas de Garcilaso, los antiguos chinos tuvieron la revelación de un dios único e invisible, el Señor del Cielo. Más tarde, "adoptaron una actitud de una libertad tal que dicen y hacen lo que les viene en gana [...] sin temor de ningún tipo, a tal grado que los que escapan actualmente a la idolatría caen en su mayoría en el ateísmo".[63]

En realidad, cuando Matteo Ricci trata de captar todo lo que le parece compatible con el cristianismo con el fin de propagar mejor el mensaje evangélico, considera las culturas chinas desde un ángulo esencialmente religioso. La pertinencia de los rasgos

[60] Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Londres, Penguin Books, 1985, p. 117.

[61] Fernão Mendes Pinto, *La Pérégrination. La Chine et le Japon au XVIe siècle vus par un Portugais*, París, Calmann-Lévy, 1968.

[62] T. Venturi, *Opere storiche del P. Matteo Ricci*, Roma, Macerata, I, 1911, pp. 60-61.

[63] *Ibid.*, p. 86.

que elige está en función de su mayor o menor adaptabilidad al esquema cristiano y al concepto de religión que implica. Es verdad que su experiencia china le enseña que el confucianismo es algo distinto a una religión y que apoya la pertenencia al budismo y al taoísmo. Pero precisamente eso lo inclina a definir el confucianismo como un sistema moral y no como una expresión religiosa marcada por supersticiones y creencias inaceptables. Resulta pues que las ofrendas a los antepasados no son sino testimonios notables de piedad familiar y de amor.[64] En circunstancias iguales, el culto de los antepasados (en las "behetrías" según Sahagún) y las momias del Perú ya habían planteado este tipo de cuestión: había rituales que no eran idolátricos. Ricci admira además la decencia de los cultos locales —tema familiar para nosotros desde Las Casas— y exalta en este sentido la superioridad de los chinos sobre los egipcios, los griegos y los romanos, quienes nuevamente "tienen anchas las espaldas". Su estrategia de evangelización se basa igualmente en el aislamiento de lo "religioso" dentro de la cultura a la que explora: el conocimiento de las cosas de Occidente, el descubrimiento de la ciencia y la técnica europeas debían progresivamente despertar a los chinos al cristianismo y llevarlos así al terreno de lo "religioso", como si fuera evidente que el conocimiento estuviera constituido en todas partes por una jerarquía inmutable de registros autónomos y yuxtapuestos. La red religiosa y la cesura religioso/no religioso ordenan así el enfoque de Ricci. A partir de este punto de vista y durante mucho tiempo se apreciará la compatibilidad de las culturas chinas y europeas, llevando a las primeras a un terreno —la religión— que les era profundamente ajeno.

Del mismo modo, y probablemente a ejemplo de Matteo Ricci, otro jesuita italiano, Roberto de Nobili, dedicó la primera mitad del siglo XVII a tratar de cristianizar la sociedad y las instituciones hindúes, como si en esas culturas y esas sociedades pudiera aislarse perfectamente el terreno de lo religioso.[65] La India, es cierto, seguía entonces desempeñando el papel de inmenso *Teatro de la idolatría*,[66] pues América ya estaba cristianizada y, en consecuencia, fuera de la jugada. Cambian los actores pero se conservan los papeles...

Dejemos allí el inmenso capítulo chino o la cuestión de los ritos malabares y su incidencia sobre el desarrollo de la antropo-

[64] *Ibid.*, p. 89.

[65] P. Dahmen, *Robert de Nobili, l'apôtre des Brahmes*, París, Bibliothèque des missions, "Mémoires et documents", vol. III, 1931.

[66] Es el título de la obra de A. Roger publicada en Amsterdam en 1651.

logía religiosa. Sólo habría que recordar de qué manera la China de los jesuitas supo inspirar a largo plazo la reflexión europea, llegando hasta a minar la primacía del cristianismo y mostrando que una moral cívica —*verbi gratia*, el confucianismo— podía muy bien prescindir de la religión cristiana y por tanto de un soporte religioso. A fines del siglo XVII los escritos del P. Couplet, del P. Longobardi, del P. Le Comte y la lectura que de ellos se hizo (Bayle, por ejemplo) debían, involuntaria o deliberadamente, contribuir a relativizar el cristianismo y sus fundamentos. No obstante, hubo que esperar varios decenios para que, bajo la influencia de la experiencia china, del materialismo y del ateísmo que se creyó descubrir en ella, lo "religioso", que con tanto cuidado distinguieron, disociaron y disecaron nuestros jesuitas, pasara a ser una dimensión superflua de la que fácilmente podía prescindir una moral... Lo "religioso" se hallaba así completamente disociado del resto de la cultura; se volvía prescindible sin que por ello se captara la fragilidad de esa categoría que, sin excepción, siguió aplicándose a las culturas del Otro. Pero bastaba recordar aquí hasta qué punto la reflexión que suscitó la cuestión americana evolucionó y se modificó al contacto con el mundo chino.

Parece como si a medida que América deja de figurar en el primer plano de las preocupaciones de la Iglesia y se perfila la silueta inmensa de Asia y del Imperio del Cielo, la reflexión occidental abandona la idolatría mexicana y peruana para sumergirse en la cuestión de los ritos chinos. En la América de principios del siglo XVII, sometida a una España que va siendo vencida lentamente por la decadencia, desaparecen las poblaciones indígenas, diezmadas por las epidemias, y se desvanece el recuerdo de las grandes culturas precolombinas. Sobre ese telón de fondo surge el Perú incaico de Garcilaso con su idolatría monoteísta, visión idealizada de un pasado caduco que ninguna de las grandes revueltas indígenas del siglo XVIII logró rescatar pese a que en esa obra encontraron el aliento ideológico que las animó. La cuestión china, en cambio, resulta para la Iglesia cada vez más candente, al ser planteada por la poderosa Compañía de Jesús. Asia es ahora el centro de las miradas y de las polémicas. Entonces se comprende mejor por qué la obra de Garcilaso ofrece una transición y tiende un puente entre esos dos mundos. Y de qué manera cierra también una de las perspectivas que desde esa América hemos querido abrir.

VI. EXTIRPACIONES

La idolatría

¡No, mientras viva mi rabia,
Fe, conseguirás tu intento,
que aunque (a pesar de mis ansias)
privándome la Corona,
que por edades tan largas
pacífica poseía,
introdujiste tirana
tu dominio en mis Imperios.

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, loa para el auto intitulado *El cetro de José*.

EN 1625-1626, a solicitud de Isabel Clara Eugenia, viuda del archiduque Alberto y gobernante de los Países Bajos, Rubens diseña los cartapacios de una serie de tapicerías destinadas a adornar el monasterio madrileño de las *Descalzas reales* al que llegan a morir princesas y religiosas de sangre real. El tema se inspira en Lope de Vega: los Triunfos de la Eucaristía. Entre los cartapacios figura un "triunfo de la Eucaristía sobre la Idolatría", en el que se ve a un ángel que ahuyenta a unos paganos que están a punto de sacrificar a un toro frente al altar de Júpiter. Obra suntuosa, esta serie de tapicerías es reveladora de una época: exalta el espíritu conquistador de la Contrarreforma y al mismo tiempo revela la incapacidad definitiva de pensar la idolatría de otro modo que no sea en referencia a la Antigüedad.[1] Lo mismo sucede con las Idolatrías alegóricas que escenifican los *autos sacramentales* españoles y mexicanos.[2] Sin embargo, existen algunas excepciones que en seguida veremos.

[1] Santiago Sebastián, *Contrarreforma y barroco*, Madrid, Alianza Forma, 1985, p. 172.
[2] *Véase*, por ejemplo, en el caso de México, la *loa* introductoria de *El cetro de José* de Sor Juana Inés de la Cruz (*Obras completas*, México, Fondo de Cultura Económica, III, 1955, p. 184).

La cacería de los idólatras en el México barroco

Se inicia el siglo XVII mexicano. La población indígena está en vías de extinción, por así decirlo: hacia 1625 no quedan más que 750 000 indios, es decir, 5% tal vez de la población indígena a la llegada de los españoles, un siglo antes. La dominación colonial se arraigó duraderamente en todas partes en lo que por mucho tiempo habría de ser la Nueva España. El número de mestizos, negros y mulatos aumenta sin cesar, igual que el de los blancos. Prosperan ciudades, se erigen catedrales... El recuerdo de las sociedades prehispánicas se desvanece, salvo por la memoria que de ellas guarda una nobleza india cristianizada con la ayuda de un puñado de cronistas que luchan contra el olvido. Entre ellos el mestizo Alva Ixtlilxóchitl, al que acabamos de dejar.

No obstante, si bien podría considerarse totalmente resuelta la cuestión indígena, pues los indios ya están evangelizados, sometidos o muertos, algunos curas de indios se sintieron inquietos por el renacimiento de la idolatría: "Por el año de 1604 á 1605 como esta mala hierba de la idolatría estaba tan assemillada en los coraçones de los indios, començo otra vez a brotar."[3] Entonces comenzaron a recibirse denuncias en las regiones que se extienden al sur y al oeste del valle de México: "Un indio de Zumpahuacan descubrió el año de 1610 una gran complicidad de idólatras en el pueblo de Teutenango del Valle, San Matheo Texcaliacac, Xalatlaco y Calimaya."[4] Se intenta reprimir y sobre todo alertar o sensibilizar, como diríamos hoy, a las autoridades eclesiásticas. Con un éxito bastante relativo. Tal fue la obra de un puñado de extirpadores de idolatrías, en general curas seculares, Pedro Ponce, Hernán Ruiz de Alarcón, Jacinto de La Serna y, más tarde o en otras regiones, Pedro Sánchez de Aguilar, Diego Jayme Ricardo Villavicencio...[5]

No se trata de explorar aquí las creencias y las prácticas indígenas que surgieron bajo la dominación española, se le resistieron o se avinieron a ella. Ya abordamos ese tema en otro momento.[6] Se trata de examinar la manera en que ese fenómeno llamó la atención contribuyendo, involuntariamente, a renovar la categoría de idolatría. Tomistas, lascasianas o neoplatónicas, las redes del siglo XVI eran ante todo renacentistas, y por ello copiadas de lo antiguo: se referían al pasado prehispánico. Estas nuevas idola-

[3] La Serna (1953), p. 74.
[4] *Ibid.*, p. 75.
[5] Ponce (1973); Ruiz de Alarcón (1953); La Serna (1953); Sánchez de Aguilar (1953); Balsalobre (1953); Villavicencio (1692).
[6] Gruzinski (1988), pp. 189-238.

trías se perciben esencialmente a través de la experiencia directa del observador y en el marco prosaico, por no decir policiaco, de una extirpación de las creencias indígenas. El aparato erudito, abrumador en Las Casas, desaparece aquí. Si La Serna cita las Santas Escrituras es para disculparse: "Tengo intento en esta obra de no usar de Scriptura, porque hay muchos que dicen no se a de interrumpir el hilo de historiar con el concepto de scriptura."[7] Se acabaron, pues, las oleadas de erudición, los grandes frescos americanos, el enfoque panorámico, "hollywoodense", de culturas suntuosas sobre un fondo de "torres" deslumbrantes, de soles de oro y de cadáveres ensangrentados. Se acabaron también los cuadros retocados, arreglados y aun embellecidos que pintaban Durán, Molina, Alva Ixtlilxóchitl o Garcilaso. En vez de ello, tenemos el cuadro apagado de la represión episódica, localizada, curiosa del menor gesto, preocupada por las prácticas discretas, anodinas pero de una insignificancia engañosa; salpicado por la alegría de un buen golpe o el desasosiego, la desesperación casi, ante la inmensidad de la tarea. Se acabaron los teóricos de la sociedad y de la religión de ambiciones desmedidas, de pretensiones universales. Llegó la era de los extirpadores, de los "inquisidores" de indios —tal es el título al que aspiran, pese a que los indios no estén ya sometidos a esa jurisdicción de excepción—, cazadores de supersticiones que se limitan a filtrar sus provincias: el valle de Toluca y el arzobispado de México, el obispado de Oaxaca o Yucatán, invadido un siglo antes por Cortés. Un aire de interrogatorio policiaco, una curiosidad siempre alerta sustituyen a la seguridad imperturbable y el rigor de los análisis lascasianos y hasta la serenidad luminosa de Garcilaso. Perdemos en erudición y aparente claridad lo que ganamos en agudeza de la mirada, en afán maniaco a veces por el detalle.

Los extirpadores mexicanos construyen pues lo esencial de su razonamiento basándose en su propia experiencia y lo formulan a partir de un número determinado de casos concretos cuidadosamente descritos y elegidos para apoyar sus acusaciones y sus interpretaciones. La invocación de la experiencia personal es insistente, se vuelve casi ritual: "Todo esto lo experimente yo... y lo demás... se lo oi a voca y por esto me atrevo a escrevirlo... por la experiencia he visto lo que a mí me a succedido."[8] Se nos dan fechas, lugares, retratos de los culpables, relatos de su existencia, descripciones detalladas de sus prácticas y hasta los términos indígenas que emplean para curar o ejercer otros poderes. El canónigo

[7] La Serna (1953), p. 112.
[8] *Ibid.*, pp. 75, 96.

yucateco Pedro Sánchez de Aguilar organiza así la conclusión de su obra en torno a un "caso estupendo [...] Y algunos documentos para arrancar esa mala yerva y cizaña de idolatría".[9] Es cierto que el "pequeño tratado" o "tratadillo" del cura Pedro Ponce mantiene aún la fachada clásica al enunciar sucesivamente a los dioses —"que hoy son célebres entre ellos"—,[10] los ídolos, las fiestas, los oficiantes... Pero si se mira de cerca no se descubre nada, o casi nada, del recorrido sistemático y estereotipado que nos era conocido. La red y la marca de la red se pierden entre los detalles que se ofrecen. En materia de sacerdotes indígenas y paganos, se nos habla de "parteras y médicos", de comadronas y curanderos. Marco ficticio reducido a unas cuantas etiquetas que ocultan una apasionante cosecha de hechos concretos: consagración del "pulque",[11] prácticas de los labradores, horneros, leñadores y viajeros: en suma, serie de instantáneas sobre el mundo modesto que habían desdeñado los cronistas del siglo XVI y los nobles indígenas que fueron sus informantes.

Los tratados de extirpación de Ruiz de Alarcón, Gonzalo de Balsalobre y La Serna cultivan y sistematizan ese género. Sin duda porque explotan encuestas y procesos eclesiásticos surgidos por asuntos de idolatría y estas piezas son verdaderos estudios de casos *(case-studies)*, "casos sucedidos en diferentes tiempos hasta el presente",[12] según la expresión de La Serna. Su detalle es tan rico que a menudo ofrecen al investigador moderno la pista de nuevas interpretaciones. La obra de Jacinto de la Serna es en este sentido ejemplar. Nuestro extirpador fue cura de indios, visitador general del arzobispado de México, e incluso en tres ocasiones rector de la Universidad de la capital antes de fallecer en 1681. Construyó su tratado basándose en gran parte en el examen de las persecuciones emprendidas por sus antecesores, en sus notas de campo cada vez que pudo tenerlas en sus manos, así como en informaciones que se precia de haber recogido personalmente. Si el desarrollo de su razonamiento parece a veces confuso y caótico, es porque sigue la evocación y el comentario de casos precisos, que se consideran particularmente indicativos de la amplitud del fenómeno que se denuncia. El discurso se adapta a la secuencia de los casos evocados, acumula precisiones y digresiones, remite a otras partes de la obra, ("que de todas estas cosas e de tratar des-

[9] Sánchez de Aguilar (1953), p. 191.
[10] Ponce (1973), p. 121.
[11] Esta ceremonia consistía en ofrecer a la divinidad del fuego el jugo fermentado del agave, o pulque.
[12] La Serna (1953), p. 74.

pués")[13] prodigas advertencias dirigidas a los curas. El examen de los asuntos ("succesos") se interrumpe en algunas páginas, momento que el autor aprovecha para insertar, a fin de completar nuestra información, una serie de invocaciones "idolátricas" indirectamente ligadas a la práctica que acabamos de describir. Ni huella de la pesada retórica lascasiana o acostiana, de los enfoques globales y sintéticos a menudo descontextualizados que por lo general no permiten situar social y culturalmente el origen de los hechos que describen. Nada tampoco de los cuadros más circunstanciados al estilo de Durán pero siempre con vocación enciclopédica. Se trata más bien de testimonios en cascada cuyos meandros y cuya riqueza lujuriosa explican, sobre todo, la complejidad de la materia a la que se enfrenta el extirpador.

Lo mismo, por cierto, se aplica tanto a Perú como a México. La misma minucia en la descripción de los casos caracteriza la observación de las idolatrías andinas. El jesuita Hernández Príncipe, por citar sólo a uno, descubre la persistencia del culto de las momias en la región de Cajatambo (Perú) y, con la ayuda de caciques y hechiceros arrepentidos, reconstruye con lujo de detalle genealogías profundas de varias generaciones que unen a los "ministros" paganos de la época (principios del siglo XVII) con antepasados míticos y *huacas* locales.[14] Otros extirpadores posteriores a él, conscientes de la importancia de esas filiaciones, reanudaron con éxito ese tipo de encuesta. En 1664, Bernardo de Noboa, cura de una parroquia de esa misma región de Cajatambo, desecha así numerosas momias junto con los cultos que se les rendían. Encuentra asimismo gran cantidad de ídolos, piedras redondas y a menudo informes que los indios ocultaban fuera de los límites de la aldea y a los que dedicaban ofrendas.[15]

El lector juzgará la calidad de la información que guarda el extirpador, así como la precisión y la vivacidad de su mirada, por el testimonio que recoge el mexicano Ruiz de Alarcón. En tanto que su hermano Juan se había radicado en España y se convertía en uno de los más grandes dramaturgos del Siglo de Oro, Hernán intervenía en otros teatros y se interesaba —para confundirlo— en un indio nahua llamado Domingo Hernández. Con talento de verdadero escenógrafo y dialoguista, nos refiere las visiones de ese indio. La acción transcurre en pleno principio del siglo XVII, en una aldea semitropical de la región de Cuernavaca, al sur del valle de México:

[13] *Ibid.*, p. 102.
[14] Hernández Príncipe, en Duviols (1986), pp. 464-468.
[15] Encuestas publicadas por Duviols (1986).

En el momento en que más grave se encontraba, dos personas vestidas con túnicas blancas se le aparecieron y se lo llevaron muy lejos de allí, a otro lugar en donde se encontraba un enfermo y allí le echaron aire. En seguida lo condujeron a otro lugar, donde encontraron a otro enfermo y de nuevo le echaron aire. Luego le dijeron: "Regresemos a tu casa porque ya te lloran; descansa ahora porque pasado mañana regresaremos a buscarte."

En ese momento, al volver en sí, se dio cuenta que su entorno le lloraba como si ya hubiera muerto. Los dos personajes vestidos de blanco regresaron tres días después: como la primera vez, lo llevaron a ver a los dos enfermos y soplaron sobre él como antes. En ese momento le dijeron: "Apresúrate si quieres ver a tus padres, tus abuelos y al resto de tu familia, pero si te encuentran no debes responderles absolutamente nada o de lo contrario te quedarás con ellos y no regresarás al mundo."[16]

El relato prosigue en la misma vena, evocando otras visiones y el detalle de las fórmulas que el indio recitaba para curar a sus pacientes. Este extraordinario documento, del que la etnología moderna difícilmente ofrece un equivalente, no tiene, empero, nada de excepcional. En un ánimo similar, Ruiz de Alarcón se había tomado el trabajo de consignar por escrito el texto de varias decenas de "conjuros" indígenas, invocaciones que se pronunciaban en náhuatl y se utilizaban principalmente con fines terapéuticos o agrícolas. ¿Qué significa esto? Que se había empeñado no solamente en conservar el texto náhuatl, sino también lanzado a la ardua tarea de traducirlo y, más aún, glosarlo para explicar su sentido oculto. Poco importa si el trabajo y las interpretaciones del extirpador parecen insuficientes en la actualidad, pues revelan una evolución notable en su relación con la realidad indígena. En lugar de contentarse con desplegar su red preestablecida, en lugar de descuidar —como hizo Durán— un material que se consideraba demasiado trivial, los extirpadores reclaman sin cesar más testimonios, más informaciones: "Ojalá fueran muchos los escritos que quedarán estos bien ricos y fueran muy fructuosos"[17]

La penetración de su observación no se debe únicamente al carácter cercano, concreto, muchas veces vívido de los hechos, a su escala en miniatura. Proviene también de la convicción de enfrentar una realidad, así fuera demoniaca, y no un delirio. Un milagro referido por La Serna aclara esa proximidad que es, pudiera decirse, intelectual, a falta de ser propiamente cultural. Su sirvienta indígena Agustina cayó enferma de repente y agoni-

[16] Ruiz de Alarcón (1953), pp. 157-158.
[17] La Serna (1953), p. 85.

zaba ya cuando el cura tuvo la idea de hacerle sorber en una cucharada de agua un fragmento de hueso del bienaventurado taumaturgo Gregorio López. La enferma vomitó un pedazo de lana que contenía trozos de carbón, cascarones de huevo quemados y algunos cabellos. Doble milagro para nuestro extirpador, pues la india sanó y se pudo descubrir al responsable del encantamiento.[18]

El fragmento de hueso milagroso, la reliquia cristiana contra la hechicería indígena... Podría pensarse que no se trata más que de un clásico enfrentamiento entre magia india y religión cristiana, ya que La Serna expresa escrupulosamente su fe en los "méritos del santo" antes de administrar el extraño brebaje; o, siendo más audaces, podrían ponerse en el mismo plano ambos tipos de magia y regresar así, con E. de Martino, al componente "mágico" del catolicismo. Pero ¿qué ganaríamos con ello? ¿Por qué no abandonar esas terminologías inadecuadas y los viejos debates (Magia ≠ religión, Magia A ≠ Magia B) que se derivan de ellas y quedarnos con pistas que no sean callejones sin salida? Aquí, por ejemplo, todo sugiere que la confrontación de dos sistemas de interpretación de la enfermedad, el enfoque en perspectiva de dos concepciones del cuerpo y de la persona tienen más posibilidades de ser provechosas que la repetición de los esquemas antiguos.

Lo cierto es que lo demoniaco es tomado en serio por La Serna y no queda reducido a las dimensiones de un delirio provocado por la miseria y la ignorancia. La superstición no es el fruto de las aberraciones de un cerebro primitivo, sino el efecto, y ya volveremos sobre este punto, de una monstruosas y diabólica maquinación. No es inútil comparar a este respecto el razonamiento "moderno" de nuestros folcloristas de fines del siglo XIX con el de los extirpadores. Paul Sébillot, en 1880, recomendaba a los investigadores tacto, paciencia y don de gentes: "En efecto, si uno no ha sabido inspirar confianza a las personas que interroga, si les deja sospechar [la verdad, a saber] que sus creencias y sus leyendas nos parecen ridículas, no obtiene nada..."[19] La misma actitud domina a los investigadores, institutores y médicos a quienes el Ateneo de Madrid había pedido a principios de siglo que consignaran las costumbres del ciclo de vida en el campo español: "Nadie puede demostrar a los que tales creencias tienen que no existe el mal de ojo."[20] El escepticismo o la condescendencia fingida tal vez obnu-

[18] *Ibid.*, p. 97.

[19] Citado en Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la Mort, les Sorts. La sorcellerie dans le bocage*, París, Gallimard, 1977, p. 289.

[20] El Ateneo de Madrid organizó en 1901 una encuesta etnográfica en todas las provincias de España sobre los temas del nacimiento, el matrimonio y la muer-

bilaron más a los sabios del siglo pasado que el hecho de creer en la realidad de las creencias y las prácticas del Otro —es decir, tomarlas en serio, literalmente—: "todos esos efectos verdaderos de aguas y temporales los permite Dios".[21] El extirpador entra, a su manera y hasta cierto grado, en la creencia indígena, independientemente de los contenidos y los sentidos que le dé.

Al menos así es como la viven nuestros extirpadores en un México, hay que decirlo, en que las autoridades civiles y eclesiásticas conceden cada vez menos importancia a las idolatrías indígenas. De ahí el sentimiento de angustia, de incertidumbre e incluso de pánico que a veces se apodera de ellos frente al desinterés o la laxitud del ambiente. No sin razón, por cierto, ya que sus escritos a menudo permanecieron inéditos hasta fines del siglo XIX, pese a que ellos los habían concebido como guías destinadas a ser impresas y difundidas por todas partes.

El enfoque de estos clérigos posee otros méritos. Menos prisioneros de los *a priori* de la red lascasiana (o de sus sucedáneos) y sobre todo constantemente enfrentados a su terreno, los extirpadores entrevén la importancia capital de manifestaciones que no pertenecen propiamente ni a la hechicería europea, ni a la magia, y mucho menos a lo "religioso". De este modo, por ejemplo, los testimonios que brindan Ruiz de Alarcón y La Serna arrojan una cruda luz sobre el papel decisivo de los *tizitl* o "curanderos" en el proceso de transmisión y de reproducción culturales. Nuestros extirpadores están conscientes de la importancia que tiene la iniciación de estos personajes, destacan las visiones que marcan estas experiencias y se interrogan sobre su contenido. Como en Perú, al cura Noboa le sorprendió la manera en que la revelación del saber se valía igualmente del trance, al que califica de éxtasis.[22] Pero Ponce, Ruiz de Alarcón y La Serna no se quedan ahí: examinan las prácticas terapéuticas de esos curanderos evaluando los lazos entre cura, enfermedad, visión y creencia. Los interrogatorios a los que se somete a estos indios son elocuentes: "¿Qué era aquel oficio que usaba? ¿Con qué palabras? ¿Y qué eran las medicinas y simples que aplicaba?" El papel de las visiones en la formación de estos "curanderos", los arrebatos iniciáticos a que dan lugar, la manera en que el poder del curandero se apoya en esas experiencias, el marco —considerado esencial— de la cura y la curación: todos estos indicios conducen a fin de cuentas a la pista moderna del "chamanismo". Pero de un chamanismo, y esto es lo

te. Rafael Salillas, *La fascinación en España*, Madrid, 1905, analiza la documentación recopilada a propósito del mal de ojo.

[21] La Serna (1953), p. 114.

[22] Duviols (1986), p. 143.

esencial, profundamente aculturado. Veamos por ejemplo a este "curandero" con apariencia de monje: "Traía un rosario negro y blanco de casi dos varas; en el remate del bordón traía pendiente una cruz y pedía limosna y a quien se la daba le echaba su rosario al cuello y hazía una oración deprecativa a el sancto devoto de quien le daba limosna."[23]

Otra cuestión que plantean las idas y venidas de estos curanderos indígenas que acuden a México para curar esclavos africanos o gente blanca es: ¿dónde termina la idolatría indígena? Los itinerarios terapéuticos revelan los lazos incesantes entre la ciudad colonial y el campo indígena, así como la madeja subyacente y por siempre mezclada de las etnias: indios, negros, blancos, mestizos, mulatos... La situación se volvió tan compleja como incontrolable. Y muy difícil de conceptualizar. El concepto clásico de idolatría estalla. Porque los "idólatras" no sólo atraen a los extirpadores. Interesan también a los españoles y a los demás, africanos o de sangre mezclada, quienes buscan en la medicina indígena una defensa contra las dificultades que los abruman. Esta situación que se vive en México también se aplica al Perú donde, desde la segunda mitad del siglo XVI, circulaban españoles provistos de libros mágicos en busca de adivinos y curanderos indios. Un siglo más tarde, en toda la América hispánica, la existencia de itinerarios terapéuticos que unían a indios, mestizos, negros y españoles se vuelve un hecho común. Nos hallamos muy lejos de las síntesis claras y ordenadas que en pleno siglo XVI se nos ofrecían de las idolatrías prehispánicas. Hay que inventar otros enfoques y los extirpadores se dan a esa tarea. Sin duda sus testimonios en este sentido son notables, más que por una precisión cuyo equivalente lo ofrecerían los procesos de la Inquisición o las cacerías de brujas de la Europa moderna.

Prisioneros de una visión pobre y superficial del pasado colonial, los historiadores de las ideas, etnohistoriadores y antropólogos descuidaron y a veces hasta ignoraron el peso y el interés de esas observaciones: los extirpadores vieron mucho y fueron los testigos de la evolución incesante de las culturas indígenas en la época colonial. Además, hay que reconocer que la reflexión etnológica no se inicia ni con el Siglo de las Luces, ni con los anglosajones del siglo XIX, y que no basta hacer un homenaje cortés pero apresurado a Sahagún o a Las Casas para rectificar la situación.[24] Pese a que la atención de los eruditos del siglo XVII se dirija hacia

[23] La Serna (1953), p. 89.

[24] Por ejemplo en Margaret Mead y Nicolas Calas, *Primitive Heritage. An Anthropological Anthology*, Nueva York, Random House, pp. 461-473.

China y pese a que en los grandes debates ideológicos haya dejado de figurar España, sus colonias guardan aún muchas enseñanzas, ya que fueron las primeras en donde se dieron el racismo, los mestizajes y los sincretismos que nuestras sociedades híbridas actuales aún están aprendiendo y a veces experimentando dolorosamente. Desde luego que esta situación dejó indiferente durante mucho tiempo al pensamiento etnológico que se hallaba en busca de lo primitivo, de lo arcaico y de una pureza milagrosamente preservada; asimismo, desagradó profundamente al pensamiento historiador necesitado de imperios desaparecidos y de modelos que erigir. A ambos tipos de pensamiento, las "mezclas", las fisuras, las rupturas y las monstruosidades culturales les resultan tan intolerables como a nuestros extirpadores del siglo XVII...

Herejía y represión

La categoría de idolatría evoluciona.Veamos lo que nos proponen los extirpadores mexicanos. La idolatría colonial deja de considerarse una práctica "natural" en el sentido en que la entendía Las Casas. La categoría sufre una profunda mutación, pues se inscribe desde entonces en el marco de una sociedad colonizada y cristianizada: "El error, de la verdad, [...] no es de naturaleza sino *accidente* que despertó y fomentó el demonio embidioso del bien que Dios nos hizo."[25] Este cambio radical de contexto tiene varias consecuencias. La nueva idolatría se concibe en parte desde entonces como una "doctrina", la de los antepasados y de los "maestros de idolatría". Se trata, desde luego, de una "falsa doctrina" que se opone al cristianismo y a la fe cristiana. De este modo, deja de darse importancia a las instituciones, a los soportes que ya no existen —los templos y los sacrificios humanos básicamente desaparecieron— y la atención se dirige hacia algo que se supone es un cuerpo de enseñanzas. No solamente es de nuevo una red religiosa lo que sirve para percibir al Otro en su desviación, sino que esta vez se halla estrechamente deslindada del cristianismo. No es sorprendente por ello que, para desarraigar la "doctrina idolátrica", se crea sobre todo en la eficacia de la enseñanza, de la predicación y de la catequesis.

Se comprende, al mismo tiempo, que los indios culpables queden incluidos en el canon *De Haereticis* del III Concilio Mexicano (1585),[26] ya que la idolatría colonial es en realidad el equi-

[25] Balsalobre (1953), p. 349.
[26] *Concilio III Provincial Mexicano*, México, Maillefert, 1859, p. 367.

valente de una apostasía —los indios son cristianos desde hace tiempo— y, por lo tanto, de una herejía. Tal es el nuevo avatar "religioso" que se aplica a las prácticas y creencias de los indos de México a partir de fines del siglo XVI. No sólo la totalidad de los comportamientos indígenas que no van de acuerdo con la ley cristiana se consideran como una desviación de naturaleza esencialmente religiosa y se reprimen como tal. También se trata de hacer con ellos un dominio articulado en torno a una "doctrina" y a unos "dogmatizadores" encargados de su transmisión, algo que sin duda se asemeja a una herejía y unos herejes. Mas hablar de herejía no es una simple facilidad de lenguaje destinada a conmover al lector y a exaltar el valor intrépido del extirpador. Es estimar ante todo que la idolatría colonial es por igual el resultado de una elección y el producto de un hábito inveterado. Para que se mantenga y prolifere, hacen falta —es lo esencial— idólatras, en tanto que las descripciones de las idolatrías antiguas casi no tomaban en cuenta a los hombres. Más tarde regresaremos a este punto. Hablar de herejía es también expresar la amenaza social que la idolatría haría pesar sobre la colonia. La idolatría se presenta a menudo como la fuente de los "desacatos", "atrevimientos", de "poco respecto", de los indios hacia los españoles. Hablar de herejía es también atribuirse (o intentar atribuirse o incluso tratar de obtener a cualquier precio) los medios para poner en práctica una extirpación radical basada en el modelo probado de la Inquisición. Sólo que ése es el obstáculo, ya que los indios de América quedan fuera de la competencia de los tribunales de la Inquisición y están vigilados por jueces eclesiásticos que no poseen ni los medios ni los poderes ni, por lo general, las ambiciones del Santo Oficio.

A final de cuentas, todo el esfuerzo de redefinición de la idolatría apunta a preparar y justificar una represión sistemática y masiva de ese delito. Los tratados son ante todo manuales de extirpadores, los casos que se citan sirven para dramatizar la situación, para preparar una revisión de una legislación a la que se alude todo el tiempo y que se considera demasiado blanda, para justificar una serie de medidas tendentes a asegurar la concertación de los poderes del Estado y de la Iglesia frente a la urgencia de los peligros. La lucha contra la idolatría contempla un reforzamiento en el control de las poblaciones indígenas, una vigilancia constante basada en una colaboración estrecha de todos los poderes. Forma parte de una empresa de uniformación política y cultural que además regía en ese momento en toda la Europa católica y tridentina. Los extirpadores consideran que para que se imponga el catolicismo es necesaria la extirpación y que por lo

tanto ésta es indispensable para la estabilidad del poder español: "Asegurar la religión católica y su verdadera doctrina en los corações de los súbditos es asegurar y establecer uno y otro imperio espiritual y temporal." Las cosas no podían ser más claras.

Idolatría y enfermedad

La idolatría se describe por lo general como una enfermedad cuyo contagio hay que temer, como si los extirpadores fueran particularmente sensibles a su dimensión colectiva, a la amplitud y al carácter incontrolable, propiamente epidémico, de su difusión. Para ser más precisos, la idolatría se identifica con la peste, y sus víctimas con los apestados, mientras que sus promotores "infestan" las regiones por las que transitan.[27] La metáfora del contagio permite describir e interpretar (aunque sin explicar nada) los avances de las idolatrías fuera de la población indígena: "Los que comunican mucho los indios, especialmente siendo gente vil, fácilmente se inficionan con sus costumbres y supersticiones..."[28] Afirmación capital: la idolatría, hay que aceptarlo, va dejando de ser un vicio indígena. Esto provocará, como veremos, que la red se vuelva cada vez más flexible y contribuirá a alejarla aún más de la realidad que supuestamente debía explicar.

Idolatría y explotación

"Y todo viene de sus idolatrías."[29] Esta afirmación se repite hasta el cansancio. La idolatría lascasiana, refinada y civilizada, había servido para rehabilitar a las sociedades indígenas. La idolatría antilascasiana —la que manejaban los enemigos del dominico— odiosa, bárbara y sangrienta, justificaba todas las guerras de conquista y todas las matanzas.[30] Aun cuando en el fondo sea tan ficticia como sus antepasadas y en muchos aspectos más vaga, la idolatría colonial brinda a su vez un valioso servicio a lo que se ha dado en llamar la ideología imperial.

Como nos explica laboriosamente Jacinto de la Serna, idolatría y miseria guardan una relación de causa a efecto. Así como el sufrimiento de los babilonios y los israelitas había sido el castigo a

[27] La Serna (1953), pp. 74-75.
[28] Ruiz de Alarcón (1953), p. 49.
[29] La Serna (1953), p. 73.
[30] Se encontrará una versión en Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

la infidelidad de estos pueblos, las calamidades que sin cesar se abaten sobre las poblaciones indígenas a partir de la conquista española son el precio de la idolatría colonial. Su intensidad basta incluso para probar la gravedad de las tendencias idolátricas indígenas. Y de este modo se cierra el círculo vicioso. No es casual, por cierto, que este razonamiento se exponga en México —y también en Perú— en una época en que la población india alcanza el punto más bajo del descenso demográfico.[31]

> A avido muchas destas calamidades y las ubo el año de 1630 y 31 fue el siguiente a la inundación general de esta ciudad, después el año de 32 y 33 fue de manera lo que apretó este trabajo que fue necesario para que escapasen y se librasen los pocos indios que quedaron, [el arzobispo] pusiese hospitales y casas deputadas donde con el cuydado de los sacerdotes y curas de las parrochias, teniéndole que se medicinassen, curassen y comiessen, se libraron muchos de la muerte.[32]

La población indígena no dejaba de disminuir. La idolatría surgía a pedir de boca para darle un sentido "religioso" a ese desastre, ofrecía la clave metafísica de ese apocalipsis irrefrenable. Sin embargo Ruiz de Alarcón, como Arriaga en Perú, asocia también en un astuto paralelismo idolatría y embriaguez: el mal del cuerpo es una prolongación del mal del alma, el vicio oculto remata los estragos del vicio público. Por último, la "lascivia" (la sensualidad y el relajamiento de las costumbres) es también hermana de la idolatría, pues a ella se atribuyen los innumerables incestos de los indios idólatras.[33] Una vez más, vemos que la red religiosa se aplica a terrenos (las estrategias matrimoniales y las prácticas conyugales) que pertenecen tanto a las estructuras sociales y a las relaciones de poder como a los cultos y a las creencias.

Memoria, tradición y sobrevivencia

Pero a fuerza de hacer de la idolatría colonial una herejía que los indios pagan en todas las formas posibles, los extirpadores plantean temas de un interés profundo que aun en nuestros días preocupan a la antropología. Al interrogarse sobre la idolatría colonial, se enfrentan a la cuestión de la transmisión, y por lo tanto de la memoria indígena y de la tradición. De este modo se internan inmediatamente en terrenos que ya nada tienen que ver con

[31] Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, *Essays in Population History*, III, Berkeley, University of California Press, 1979, pp. 1-128.
[32] La Serna (1955), p. 73.
[33] Balsalobre (1953), p. 344.

lo "religioso". La memoria: "No están olvidados de los nombres de sus dioses." La tradición: "En este crimen están conaturalizados como quienes lo han heredado de padres a hijos y nietos y por succesión de unos a otros", "los llama su mala inclinación y la tradición que observan de sus antepasados", "la tradición que viene de padres a hijos".[34]

Esto amerita reflexiones valiosas, a menudo originales e inesperadas, sobre los vehículos humanos y materiales de la tradición, al margen de la consabida mención de las conspiraciones de idólatras y de las quintas columnas satánicas. Los extirpadores se interesan así en la manera como se difunde y transmite generacionalmente la tradición, dando su justa importancia a la costumbre heredada maquinalmente y la iniciativa personal. El papel del *habitus* y el peso de la inventiva individual, ¿no es esto interrogarse sobre la forma de transmisión de una cultura? Con esta tendencia resurge el comparatismo, pero esta vez en el interior de una misma sociedad, para captar el deslizamiento del paganismo precolombino hacia la idolatría colonial.

Ruiz de Alarcón describe con agudeza el papel del lenguaje. Entre los indios nahuas un lenguaje "equívoco", camuflado, sirve para transmitir fórmulas, creencias. Recibe incluso un nombre: el *nahuatlatolli*.[35] El soporte verbal se denuncia insistentemente, como si los extirpadores estuvieran conscientes de que el acceso a la realidad indígena requería la denominación y la metáfora. De hecho, tratan de dominar un lenguaje "dificultoso y casi ininteligible", "no es otra cosa que una continuación de metaphoras, no sólo en los verbos sino aun en los nombres substantivos y adjetivos, tal ves passa a una continuada alegoría."[36] Lejos de despreciar ese lenguaje, quieren profundizar en su sentido y se empeñan en descubrir el contexto en que se enuncia, "los requisitos que suelen prevenir, acompañar y seguir semejantes obras".[37] Razonamiento de lo más moderno no sólo en su forma sino en su objetivo.

El lenguaje, pero también la escritura. A través de la enseñanza que se da a los hijos de la nobleza y la implantación de una administración colonial, la escritura alfabética hace su aparición en el seno de unas sociedades que sólo conocían la imagen pintada y los glifos o, en el caso peruano, los nudos de los *quipu*. Los extirpadores también son sus testigos vigilantes. Aunque les desagrade a los historiadores que lo descubrieron tardíamente y a los antro-

[34] Ponce (1973), p. 121; Balsalobre (1953), p. 351; La Serna (1953), pp. 58, 62.
[35] Ruiz de Alarcón (1953), p. 59.
[36] *Ibid.*, p. 19.
[37] *Ibid.*, p. 22.

pólogos que por lo general siguen ignorándolo. La escritura sirve así para fijar invocaciones en hojas o libros mágicos, y para difundirlas,[38] pues los indios pronto se familiarizaron con esa forma de expresión y supieron astutamente sacarle provecho para fijar sus conocimientos. Esto no escapa a los extirpadores, quienes se empeñan en confiscar estos textos y los utilizan, llegado el caso, para sorprender y confundir a sus víctimas.

Los alucinógenos constituyen otro vehículo cultural: exótico, imprevisto y mucho más espantoso. Los extirpadores lo saben perfectamente. Convencidos de que cumplen una función decisiva en la transmisión y la evolución del universo onírico al margen del cristianismo, los extirpadores se preocuparon e interesaron en sus formas de consumo, en los efectos alucinatorios (embriaguez y visiones) y en los fines que con ellos se perseguían con el objetivo expreso de abolir esa "infernal superstición".[39] Las Casas o Cieza de León ya aludían de repente al tema y Durán había comprendido su importancia crucial en la sociedad precortesiana. Los extirpadores lo convierten en uno de los ejes de sus interrogatorios. Al hacerlo, la extirpación se vuelve mucho más que una empresa estrictamente espiritual: viene a ser una colonización de lo imaginario.

Por último, las condiciones de existencia de los indígenas —a las que tanto se cita y se culpa—, su aislamiento y posterior reagrupamiento, inspiran el esbozo de una reflexión sociológica. La Corona española, apoyada por la Iglesia, había decidido concentrar a las poblaciones indígenas en un número más reducido de aldeas o en nuevos sitios, con objeto de vigilarlas mejor y acabar con las idolatrías. Pero el efecto de esas medidas varió según las regiones. Hubo incluso quienes (La Serna entre ellos) sostuvieron que esas campañas de "congregaciones" (en Perú se les llamó "reducciones") tuvieron consecuencias desastrosas y contribuyeron al recrudecimiento de las idolatrías al dejar entrar de nuevo al lobo en el corral. De ahí surgieron el cuestionamiento de las políticas y las fallas en el enfoque eclesiástico, así como el estudio de la incidencia "religiosa" de los movimientos de población a través del ascenso y descenso supuestos de la idolatría. De ahí también la importancia que se dio a la circulación de los hombres, por ejemplo al papel de los vendedores ambulantes ("trajineros") indígenas que viajan de un valle a otro para difundir o alentar las prácticas antiguas.[40] Noboa, en Perú, comparte esas preocupaciones y brinda indicaciones análogas.

[38] La Serna (1953), p. 105.
[39] Ruiz de Alarcón (1953), p. 48.
[40] La Serna (1953), p. 75.

Idolatría, "mezcla" y sincretismo

Pronto se hace evidente que el término idolatría, en la pluma de los extirpadores mexicanos, es en realidad un sinónimo de "sincretismo". La idolatría comparte además las debilidades de ese concepto ya que, si bien llama la atención sobre la singularidad del fenómeno, no es más adecuada para profundizar en él o para circunscribirlo con precisión. La idolatría colonial se considera también por lo general una conjunción de luz y tinieblas y, por lo tanto, una aberración insoportable: "A los sanctos a quienes algunos tienen por dioses veneran juntamente a sus ídolos"[41] "Juntar, confundir, mezclar",[42] son los vocablos que constantemente aparecen en las descripciones, salpican las interpretaciones y sobre todo las denuncias horrorizadas de los extirpadores, como si el mestizaje de los gestos y las creencias constituyera el colmo del pecado y la abominación. Y así es. En realidad, al extirpador le resulta sumamente difícil establecer de manera indiscutible si el procedimiento indígena sirve para enmascarar los antiguos ritos o si hay una fusión entre ambos universos. En algunos casos, los indios mezclan de buena fe las cosas divinas y las infamias de la idolatría, "teniendo por cierto que uno y otro se puede usar y uno y otro es necesarios".[43] Cuando los indios adoran a sus ídolos con los santos, si "algunos toman por dioses a los santos", se tiene igualmente el sentimiento de que ponen en el mismo plano a divinidades paganas y cristianas. Pero, líneas más tarde, el sincretismo no es más que un paliativo, un camuflaje, una sustitución de nombres que permite adorar a un antiguo dios bajo un nombre cristianizado. Algunos maestros de idolatría esconden a sus ídolos detrás del santo sacramento "para que no lo adorasen sino a el ídolo".[44]

Ese fenómeno abunda en distintos niveles: los nombres, los ritos y creencias, las imágenes y fórmulas, el lenguaje de los curanderos... Como acabamos de mencionar, se atribuyen nombres cristianos a las antiguas divinidades: "Con estos nombres disimulan y conservan el antiguo nombre con que llaman al el fuego Huehuentzin que quiere decir Viejo", "otros nombres puestos en nuestros tiempos, Huehuetzin, Xoxeptzin, Ximeontzin". A los nombres cristianos se les yuxtaponen términos indígenas inspirados en el antiguo calendario: Juan Quetzalcôatl, Juana Cozqui... Ritos antiguos duplican los ritos cristianos o sacrificios paganos

[41] *Ibid.*, p. 64.
[42] *Ibid.*, p. 346.
[43] *Ibid.*, p. 81.
[44] *Ibid.*, pp. 64, 83.

preceden la celebración de las fiestas de "sus advocaciones de santos";[45] las ofrendas se dividen entre el fuego y el altar del santo, se reparten entre los oficiantes paganos ("mayorales") y los sirvientes cristianos (*teopantlacas*); las creencias cristianas (el fuego del Purgatorio) se conjugan con prácticas y cultos de origen autóctono...[46]

Para los extirpadores, esa "mezcla" es intolerable. Por varias razones. La mezcla[47] manifiesta concretamente el fracaso relativo de la evangelización. Intelectualmente, contradice el principio según el cual cristianismo e idolatría son completamente irreconciliables por ser contrarios e irreducibles (véase la red lascasiana). La mezcla es dilución, decadencia, es germen de muerte: "Con semejante doctrina se deshaze y desvanece la enseñanza de los sanctos sacramentos que no puede ser cosa más grave; pues ya que no los niegan ni contradicen con esta ación tan diabólica y tan infernal doctrina destruien los efectos de su gracia y van estas almas condenadas."[48] La mezcla prolifera sin ningún control por parte de la Iglesia. Los extirpadores descubren no sin horror que el fracaso en la transición de la idolatría a la latría engendra un monstruo, una perversión, la herejía idolátrica o la superstición.[49] Tal vez se pueda concebir o tolerar la diferencia, pero la mezcla es incalificable.

El idólatra

Evidentemente, no es la idolatría en sí misma lo que interesa a nuestros extirpadores, ya que en forma expresa abandonaron las preocupaciones de anticuarios de sus predecesores. Es más bien el indio que se disimula tras ella y la pone en práctica: el idólatra. Éste se incorpora así a la serie de los desviados y, hay que decirlo, de los fantasmas y las obsesiones que atormentan al dominio de lo imaginario en las sociedades ibéricas, al lado de los judíos, de los sodomitas y las hechiceras. Por ello no es de sorprender que a menudo se presente al idólatra como un enfermo, un "apestado",[50] pues la idolatría y, de manera general, la desviación se equiparan con una enfermedad y una epidemia. ¡Y si alguien considera estas asociaciones como una aberración de tiempos pasados no tiene

[45] Ponce (1973), pp. 121, 122.
[46] La Serna (1953), p. 69.
[47] *Ibid.*, p. 546.
[48] *Ibid.*, p. 103.
[49] *Ibid.*, p. 556.
[50] *Ibid.*, p. 534.

más que echar un vistazo a los numerosos grafitos parisinos en donde se asocia a los negros con el SIDA!

El idólatra y el judío: un término entre muchos que designa al idólatra que espanta: "rabí, profesante desta secta",[51] asocia a los indios con los miembros de la pequeña comunidad marrana[52] que vivía en México; y todavía en el siglo XVIII corrían historias en las que se denunciaban lazos secretos y aéreos entre los indios de la región de Oaxaca y las sinagogas de Amsterdam... Para Sánchez de Aguilar, el extirpador yucateco, los idólatras son peores que los sodomitas: porque si bien éstos se contentan con subvertir el orden natural, los idólatras alteran el orden divino y privan a Dios del honor que le corresponde al destinarlo a dioses múltiples. Sodomitas e idólatras se consideran promotores del desorden que pone en entredicho a la Naturaleza y a la Divinidad. Es cierto que en el siglo XVII ya no se quema a los indios idólatras y además antes sólo se quemó a unos cuantos. Los "conversos" (los marranos) y los sodomitas mexicanos padecieron por este motivo mucho más que los indios de la Nueva España. Pero tal vez no sea casual que las veleidades de extirpación correspondan a los grandes autos de fe contra los judíos de Nueva España, a la espectacular persecución que se abatió sobre los sodomitas de México y Puebla y a las primeras medidas de encierro de las prostitutas...[53] No puede decirse que se trate de una política sistemática y articulada, pero se deducirá hacia dónde soplan los vientos de la época. Unos vientos impregnados de los miasmas de los carniceros, una época que es sobre todo la del surgimiento del Estado moderno, de la organización del absolutismo y del control de las poblaciones.

El idólatra inquieta. Al extirpador le indigna la clandestinidad que lo rodea, el secreto que guarda, las conspiraciones que trama.[54] Como otros excluidos, por cierto. El siglo XVII mexicano vive en este sentido en la obsesión del complot, de la "complicidad": se teme la sublevación de los negros, se sospecha de los lazos de los marranos ("conversos") con el extranjero, aterra y subleva la existencia subterránea de los adeptos al "pecado abominable" (los homosexuales). Los temores son equiparables, a veces se mezclan y aumentan, cuando pese a todo nuestros extir-

[51] Villavicencio (1692), p. 53.

[52] Sobre los judíos en México, *véase* Seymour B. Liebman, *Los judíos en México y América Central (fe, llamas e Inquisición)*, México, Siglo XXI, 1971.

[53] Serge Gruzinski, "Las cenizas del pecado. Homosexuales novohispanos a mediados del siglo XVII", en *De la santidad a la perversión*, México, Grijalbo, 1985, pp. 255-281.

[54] Sánchez de Aguilar (1953), p. 287.

padores fracasan en hacer compartir su indignación como desearían.

Si la figura del idólatra es crucial, se debe sin duda a que los extirpadores la manejan mucho más fácilmente que a la idolatría colonial, múltiple, diversa y a fin de cuentas indescriptible por hallarse tan imbricada en todas las facetas de la vida. En cuanto se pasaba de la teoría a la práctica, la idolatría colonial resultaba ser un concepto de contornos imprecisos; a menudo era solamente una comodidad del lenguaje, la pieza principal de un discurso ideológico, el punto de inserción de referencias teológicas y a menudo de lugares comunes de clérigos faltos de inspiración. El indio idólatra, en cambio, ofrecía un blanco que tenía el mérito de ser físicamente situable. Para deshacerse de él bastaba, al menos esto se decía, aprehenderlo y encerrarlo a perpetuidad en prisión "juzgando que extraerlos y sacarlos de los pueblos es arrancar las raízes de la idolatría".[55] La época Clásica —en Nueva España como en otros lugares— aprende a encerrar a los desviados, pese a que muy pronto se alcen voces que cuestionen las virtudes del encierro: "Las cárceles [...] no convierten ni sanan."[56] De ahí el afán de identificar por todos los medios al idólatra, perfeccionando sutiles interrogatorios para descubrir al culpable. Aquí, el arte de la confesión acompaña obligatoriamente a la extirpación, porque hay que hacer hablar a quienes se niegan obstinadamente a ello, arrancarles el nombre de sus cómplices, fingir que uno sabe más de lo que sabe realmente para obligar al indígena a revelar lo que oculta. Método inquisitorial sin duda, pero que se traspone a la confesión y se adapta a cada terreno cultural. Método que se apoya necesariamente en un saber etnográfico que permite distinguir el tipo de sacrificio, las circunstancias agravantes o no de la acción, la posición del indígena dependiendo de si es todavía niño, simple cliente de los "hechiceros" o "sacrificador" él mismo, etc. El mejor ejemplo de ello es sin duda el tardío (1692) *Luz y método de confesar idólatras* de Diego Jaymes Ricardo Villavicencio.[57]

Para Sánchez de Aguilar o Ruiz de Alarcón, la idolatría no tiene nada de primitivo: "No pueden llamarse ignorantes [a los indios que persisten en la idolatría], ni rudos, ni bárbaros, ni menores'."[58] A menudo lo que se subraya es precisamente la madurez de los indígenas utilizando, aunque parezca paradójico, la argumentación de Las Casas. El defensor de los indios había exaltado el valor y la

[55] Villavicencio (1692), carta del obispo de Oaxaca.
[56] *Ibid.*, carta del obispo de Puebla.
[57] *Ibid.*
[58] Sánchez de Aguilar (1953), p. 304.

racionalidad de las civilizaciones indígenas prehispánicas, y afirmado la capacidad de los indios para recibir el Evangelio. Invocado nuevamente en el contexto del siglo XVII, ese argumento se vuelve en contra de los indios y hace imperdonables sus fallas como recién convertidos. Nunca se insistirá bastante en que las idolatrías y supersticiones no son aún consideradas por los extirpadores mexicanos divagaciones retrasadas de las poblaciones campesinas, ignorantes y estúpidas; al menos en la primera mitad del siglo XVII. No hay aquí resto alguno de desprecio por esas creencias y prácticas de carácter "popular", sino un sentimiento agudo, a menudo angustiado, de una viva resistencia, pensada e implantada cuidadosamente. La obsesión del complot y de la conspiración que a menudo anima las descripciones de los extirpadores es además la expresión de esa misma inquietud. Las pruebas de la difusión de la idolatría en la capital mexicana impiden además considerarla un fenómeno rural y periférico: las fiestas del "volador" —en que unos indios se lanzaban de lo alto de un poste—, los baños de vapor, los expendios de "pulque", están infestados de ella.[59] Hay un episodio referido por La Serna que ilustra la intimidad de los lazos ciudad-campo en la primera mitad del siglo XVII. El extirpador se halla tras la pista de un "gran maestro de supersticiones", Juan Chichitón, quien mezcla celebraciones de santos con hongos alucinógenos. La Serna realiza el interrogatorio:

> Vine pues a esta ciudad... a ver si podía descubrir a Juan Chichitón que decían andava en esta ciudad y haziendo diligencia y encargándola a diferentes personas, me dixeron que junto a Santa Inés entraba un indio curandero que curaba una negra enferma y teniendo noticia que una mañana estaba curando su enferma, me arrojé a la casa para ver si era el médico que yo buscava y hallé a el tal curandero... y hallé que no era él que yo buscaba, sino otro tal de uno de los pueblos circunvecinos a esta ciudad con las mismas calidades que los otros...[60]

En realidad, así como hay de idolatrías a idolatrías, hay de idólatras a idólatras. Pero las cosas no son tan simples y los extirpadores lo saben bien. Hay que distinguir —como en el caso de los sodomitas— entre idólatras *pasivos* e idólatras *activos*. Los segundos son desde luego los más peligrosos, los más ladinos, los más diabólicos. Buscan "constantemente la libertad de concien-

[59] La Serna (1953), pp. 333, 334. Para celebrar la fiesta del *volador*, avatar colonial y tolerado de una celebración prehispánica, los indios elevaban un gran mástil desde cuyas alturas se lanzaban dando vueltas, con los pies sujetos por una cuerda.

[60] *Ibid.*, p. 101.

cia", privilegio escandaloso en un Estado católico del siglo XVII.[61] Los nombres con que se les designa denotan las cualidades intelectuales que se les atribuyen: "letrados, ministros, falsos sacerdotes"; "rabinos", en el obispado de Oaxaca;[62] "maestros de idolatría", "maestros de superstición", "médicos", "dogmatizadores", en el arzobispado de México. Para los extirpadores el idólatra *activo* es constantemente móvil, sabe desplazarse de una región a otra para difundir su "mala doctrina" y sus "dogmas", vender ídolos, ofrecer sus "conjuros", o para huir de un cura demasiado preocupado por sus deberes de pastor. Es un especialista de la propaganda clandestina, del terrorismo intelectual, del chantaje y de la amenaza. No hace falta decir que nuestros extirpadores sobresalen en la descripción de la forma de actuar de esta quinta columna:

> Se entran en los pueblos donde ay doctrina y enseñanza, entrándose blandamente y con recato, no mostrando luego su ponçoña hasta que se asseguran de las personas, circunstancias y lugares para no ser conocidos y descubiertos; y poco a poco van derramando su veneno y persuadiendo que no se olviden de lo que sus antepasados hazían; conténtanse a el principio que se hagan las cosas de sus idolatrías materialmente y ellos son primeros executores de ellas y poco a poco van enseñando a otros para que en aquellos lugares sean sus substitutos y maestros y les enseñan las formales palabras de sus invocaciones y los ritos y ceremonias de sus sacrificios y en esto ponen tanto recato y cautela que no se fían de quien quiera.[63]

Se denuncia la "malicia" del idólatra que lo lleva a explotar astutamente las contradicciones de la dominación colonial, a poner a una jurisdicción en contra de la otra enfrentando a los jueces de la Corona con la gente de la Iglesia: de este modo acusará a un cura demasiado celoso de su deber de actuar por odio o por afán de lucro o de mostrar un rigorismo tan excesivo que los indios abandonan la aldea y dejan de pagar el tributo, en perjuicio de las cajas reales.[64] Pero ese idólatra-agitador al que los extirpadores imaginan siempre en acción es por igual una ficción y un ser de carne y hueso. Salvo raras excepciones, en las regiones nahuas del centro del país, los indios a los que capturan son más bien curanderos medianamente aculturados que perniciosos propagandistas. Aunque no sucede lo mismo en las regiones más

[61] *Ibid.*, p. 353.
[62] Villavicencio (1692), p. 53; Balsalobre (1953), p. 351.
[63] La Serna (1953), p. 64.
[64] *Ibid.*, pp. 353-354.

lejanas o periféricas: el obispado de Oaxaca, Yucatán, las montañas nebulosas de la sierra de Puebla...

Los idólatras *pasivos* pueden contentarse con imitar lo que ven hacer a otros indios sin preocuparse por la naturaleza de los gestos y los actos que practican: para el obispo de Quito, Montenegro,[65] constituyen la mayoría de los indios y lo que los mueve es únicamente la búsqueda de los bienes materiales y de la salud. Los extirpadores mexicanos construyen una visión más dramática y menos prosaica de las cosas: no se contentan con denunciar una idolatría *material*, consideran que también es *formal*, es decir, profunda e interiorizada. Según ellos, estos indios adoptan "pasivamente" las prácticas que difunden los "dogmatizadores", "son facilíssimos en persuadirse lo que les quisieren dar a creer".[66] Para algunos extirpadores, el origen de esas actitudes es característico: "Tienen tanta diversidad de pareceres y son de ánimo tan flacos que fácilmente lo convierten ya a una superstición y ya a otra."[67] También es casi congénita: "Esta inclinación [...] está embebida en su misma sangre para la propensión a la idolatría y superstición."[68] Ese razonamiento se modifica a fines del siglo XVII y toma un giro sociológico cuando Villavicencio ataca, según su costumbre, a "los indios pleveyos de este reyno [México] en cuyas venas todavía bulle, se menea y vive la sangre de sus antepasados que en su gentilidad se dieron tan ciegamente a la idolatría"...[69] La distinción pueblo/*élite* tendría mucho peso en el pensamiento de las Luces, como veremos pronto. Aquí se asocia a consideraciones más antiguas que se inspiran en el concepto de "pureza de sangre". Desde el siglo XV, la sociedad ibérica se obstinaba en vigilar y, llegado el caso, excluir a todos los que no tuvieran "sangre pura", es decir, los descendientes de los moros y judíos cuya conversión no bastaría nunca para borrar sus orígenes. Considerada inicialmente "costumbre y mal uso", la idolatría se convirtió así en "naturaleza", y desde entonces "emanó de la naturaleza misma de los indios".[70] "Sangre", "naturaleza", inferioridad social... No estamos lejos del racismo moderno.

Todos, idólatras pasivos y activos, se distinguen de cualquier modo por su "hipocresía", por sus juegos engañosos de la apariencia: "Pareciendo verdaderos cristianos, no lo son y siendo idólatras formales, se ocultan de manera que son verdaderos hipócritas pre-

[65] Montenegro (1771), p. 180.
[66] Ruiz de Alarcón (1953), p. 23.
[67] La Serna (1953), p. 338.
[68] Villavicencio (1692), p. 20.
[69] La Serna (1953), p. 339.
[70] *Ibid.*

tendiendo engañar sus ministros",[71] "quieren estos parecer cristianos siendo idólatras".

Parece que los extirpadores distinguen aquí nuevamente entre dos tipos de actitudes: están los que se ocultan deliberadamente bajo una fachada cristiana, pero hay otros que creen conciliable lo irreconciliable, "quieren parecer cristianos siendo idólatras, pareciéndoles que lo uno y lo otro pueden estar junto"...[72] "Aunque creen que hay Dios, pero también tienen por cierto que les vienen las cosas temporales por mano de sus ídolos."[73] Es probable que el extirpador toque aquí uno de los principales resortes de los "sincretismos" en México, a saber, la incapacidad (o el rechazo) de concebir como incompatibles las culturas que coexisten. Pero, de manera general, esa interpretación nos lleva una vez más al terreno de lo religioso, un terreno sembrado de clichés y de trampas que no siempre pueden eludir el historiador y el antropólogo. La asociación de prácticas, gestos, rasgos e instituciones que los eclesiásticos designan con el nombre de "verdadera religión" es por principio irreconciliable con el equivalente indígena que creen poder aislar bajo el nombre de idolatría. Planteado en estos términos duales, de verdadera contra falsa religión, el enfrentamiento es ineludible y la solución intermedia inconcebible. Pero una vez que se relativizan esos recortes de lo real para tratar de deslindarse de ellos, nada impide pensar en otras articulaciones (quizá también ellas impuestas, quizá más cercanas a la visión indígena...) que puedan al menos renovar nuestra mirada. Comparemos, por ejemplo, la nebulosa de gestos y prácticas ligadas al culto de los santos con el complejo ancestral edificado en torno a reliquias domésticas y deidades protectoras de la comunidad. Es indiscutible que los indios no se limitan a acercar dos cultos, dos tipos de divinidades protectoras como un análisis "religioso" (y por tanto preconcebido y convencional de las cosas) haría pensar: asocian y funden en su práctica y su visión de lo real varios sistemas de expresión de la identidad familiar y aldeana, de relación con el entorno, con la producción, con la ancestralidad y la imagen,[74] etc. Esas asociaciones se fundan en las lógicas cruzadas de la sobrevivencia cotidiana y de su propio universo conceptual y pueden haber resultado tan pertinentes e incluso más operativas que las

[71] *Ibid.*, pp. 337-338.
[72] *Ibid.*, p. 67.
[73] Gruzinski (1988), pp. 312-326.
[74] Acerca de un análisis de la evangelización en términos de conquista de los cuerpos, *véase*, por ejemplo, Serge Gruzinski, "La conquista de los cuerpos", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, SEP/80, 1982, pp. 177-206.

lógicas, las contabilidades y las imposibilidades que la gente de la Iglesia deduce de su red religiosa. En otras palabras, sería deseable que dejaran de pensarse en términos de "sincretismo religioso" estos fenómenos que rebasan ampliamente esa red y que se emprendiera la tarea de actualizar otras configuraciones que no solamente redistribuyan los rasgos de lo real observado, sino también puedan exhumar otros, ya se trate de darles una importancia que se les había negado o de sacarlos de la nada en que hasta entonces los había dejado la investigación. Con esa intención mostramos en otro momento de qué manera la evangelización de los indios de México y las reacciones indígenas que provocó abarcaban, en realidad, terrenos extrarreligiosos: la conquista de los cuerpos, la imposición de una concepción del sujeto, la revolución de las técnicas de comunicación...[75]

Este cambio de ángulo y de red es lo que, en nuestra opinión, podría romper las rutinas de la investigación, abolir las fronteras que las separan y dar origen a un razonamiento que no sea ni una historia ni una antropología, y menos aún la simple yuxtaposición de esas dos disciplinas.

Esta breve evocación del caso mexicano no debe confundirse con un estudio o una historia de las extirpaciones en la Nueva España. Extirpaciones que además fueron mínimas, como si los extirpadores no hubieran logrado nunca compartir con las autoridades del virreinato, sus temores y obsesiones. La extirpación queda como una empresa individual, aislada, a menudo sin futuro y que se enfrenta a la tibieza de la Iglesia y a la indiferencia, cuando no la hostilidad, de los representantes de la Corona. Otra cosa sucede en el mundo andino. No sólo el sustrato geográfico y étnico es radicalmente diferente, como hemos visto en varias ocasiones, sino que sobre todo los instigadores de las campañas pertenecen a la todopoderosa Compañía de Jesús. Esta vez se tratará de una verdadera política y de un paso a los hechos sin parangón con las veleidades de los extirpadores mexicanos.

[75] La Inquisición mexicana no vaciló en perseguir a algunos extirpadores que, por exceso de celo, llegaban a desbordar el límite de su competencia.

El Perú de los jesuitas

> Quién está calificado para dominar a los hombres, si no aquellos que dominan su conciencia y disponen de su pan.
>
> F. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*.

"No vinimos para castigarlos sino para instruirlos." Con estas palabras se inician todas las visitas de los jesuitas a las aldeas de los Andes, a principios del siglo XVII. Al clarear el día se reunió a los indios en la plaza uniendo los esfuerzos del cura de la parroquia y del "cacique" local. En esa primera mañana helada, el misionero llegado de Lima, atravesando cuestas y barrancos que se suceden hasta perderse de vista, les explica a los naturales cómo se desarrollarán en adelante las jornadas, a las que nadie podrá sustraerse; en seguida, pues los primeros contactos son siempre muy delicados, el padre se informa sobre los enfermos y va a visitarlos llevando consigo algún objeto previsto para ese fin; por último, nunca olvida regalar aquí y allá, a su paso y sin ostentación, un mendrugo de pan, un pedazo de galleta. Durante varios días el misionero, secundado por los notables del pueblo, emprende la catequesis de los indios, la verdadera, ya que los esfuerzos de sus predecesores fueron insuficientes para extirpar de sus corazones la idolatría. Hay sermones, prédicas, discusiones, pero también cortejos y cantos, parábolas y relatos de misterios, que sustituyen las fábulas y los *taqui* de los tiempos antiguos, se suceden desde las primeras luces de la aurora hasta la noche. En esa atmósfera irreal donde se ha abolido el tiempo, ese tiempo campesino que se quedó enganchado a los campos abandonados por la circunstancia, el padre desaloja a idólatras e ídolos, aprovechando las contradicciones de unos y otros, confundiendo a los culpables, atrayéndolos con palabras tranquilizadoras, como un sabueso que acorrala a su presa, "para descubrir la caza".[76]

Las campañas de extirpación de las idolatrías no son, como en México, empresas individuales atribuibles al celo excepcional o a la manía represiva de un cura. Sistematizadas por el jesuita Pablo José de Arriaga, constituyen también verdaderos interrogatorios policiacos, aunque su jugada esencial sigue siendo la intimidación más que el castigo, el establecimiento racional de los indicios y la fragmentación de las solidaridades comunitarias. Leyendo esas notables páginas que hacen de José de Arriaga un Maquiavelo his-

[76] Arriaga (1968), p. 48.

panoamericano, es imposible no pensar, como el Gran Inquisidor inmortalizado por Dostoievski, que esos hombres "que llegaron a corregir la obra de Cristo" sabían que no había más que tres fuerzas capaces de subyugar por siempre la conciencia de los débiles insurrectos: "el milagro, el misterio y la autoridad". Los gérmenes de la extirpación de las idolatrías en Perú aparecen en la segunda mitad del siglo XVI: Polo de Ondegardo, quien calificaba los ritos y creencias de los indios de "errores y supersticiones", se situaba ya en esa corriente decisiva de la política colonial; el tercer Concilio de Lima (1585) —y Acosta, quien participó en él activamente— insistía en la necesidad de revisar las modalidades de la conversión de los indios, aferrados a pesar de sus curas, los "doctrineros", a sus prácticas paganas. Sin embargo, tocó a la Compañía de Jesús la responsabilidad de llevar a cabo con fuerza y determinación una lucha sin tregua contra todas las formas que podía adoptar la idolatría, incluyendo las más triviales, que no habían provocado la reprobación de muchos de sus predecesores. Los jesuitas son ante todo mentes políticas para las que el fin justifica los medios: por ello es legítimo emplear la astucia, el engaño, la picardía, alentar la denuncia y hacer caso omiso, en lo que respecta a los indios, del libre arbitrio, pues "en esta inquisición de la idolatría no se pueden guardar los ápices del derecho".[77] Los extirpadores mexicanos —aunque también se hallaban dispuestos a todo— sólo pedían una legislación más rigurosa o la aplicación de medidas caídas en desuso.

La idolatría, en efecto, también se percibe aquí como una peste, un mal intrínseco a los indios ("mal connaturalizado"), que se mama con la leche, heredado de padres a hijos. Estas expresiones, como vimos en México, servían para denunciar el comportamiento de los judíos y los moros convertidos. Pero los indios no son ni judíos ni moros; sino una mano de obra muy valiosa a la que conviene integrar al sistema colonial, con todo y las oleadas de fiebre idólatra que se apoderan de ellos. De ahí el carácter retórico de esas comparaciones que, por razones evidentes, no podrían conducir a las autoridades españolas a adoptar medidas drásticas. En esta coyuntura peculiar se manifiesta el genio indiscutible de los jesuitas, digno de reconocerse.

[77] *Ibid.*, p. 247.

La reificación de las creencias

Para extirpar con eficacia se requiere antes identificar al enemigo. Esta posición no es nueva. Ya la habían expresado en sus escritos Durán y Molina, para quienes el saber acumulado sobre el pasado debía tener necesariamente una dimensión práctica. No obstante, el método de los jesuitas es muy distinto del de los cronistas de mediados del siglo XVI, fascinados a su pesar por los ritos de los Antiguos. Arriaga no intenta reconstruir la historia de los incas ni sus costumbres sino que se propone brindar un inventario tan preciso como sea posible de todos los casos que pueden presentársele al interrogador, empezando por las "cosas que son adoradas por los indios". Con la frialdad de un entomólogo, Arriaga elabora una lista de objetos de culto entre los cuales sitúa en primer lugar al Sol y los astros, las montañas, los pozos y otras formas topográficas, luego los ídolos de piedra a los que compara con los dioses penates que posee cada familia en su casa y que los indios llaman *conopas* y *chancas*. Todas estas cosas se ordenan en dos categorías lógicas: las *huacas* inmóviles —el término quechua se introduce como categoría *objetal* y no como una forma *sui generis* de la divinidad— y las *huacas* móviles que también se designan como "reliquias malditas". En suma, los indios no creen en falsos dioses sino en cosas que se parecen extrañamente a los fetiches "descubiertos" por los portugueses en África.

Es evidente el interés de esa clasificación: las *huacas* móviles pueden ser destruidas fácilmente o, al menos, los jesuitas pueden confiscarlas; basta hacer su inventario basándose en las denuncias de los propios indios y en las observaciones que el interrogador pueda hacer por su parte. El fuego es el mejor medio para extirparlas definitivamente: el auto de fe en la América indígena incluyó únicamente "objetos" que la imaginación de los naturales había desviado de su función: vestidos, plumas, maderas talladas, floreros, aunque también cadáveres, las famosas momias que los peruanos desenterraban de las iglesias y los cementerios para guardarlas en sus *machay*, nichos cavados en la piedra en los que deslizaban los cuerpos para evitar que el peso de la tierra los aplastara y corrompiera. Ya hemos mencionado que las campañas de extirpación tenían por objeto, más que castigar a los indios, impresionarlos y seducirlos. Esto es válido para los vivos. En cambio, la dureza que se mostraba hacia los muertos no deja de sorprender si se considera la importancia de la cremación en el pensamiento católico pero también en el de los peruanos. En efecto, contrariamente a los mexicanos que practicaban normalmente la incineración, aquéllos temían por encima de todo la aniquilación

del cuerpo por el fuego. Pedro Pizarro cuenta que el Inca Atahualpa aceptó convertirse para escapar a la hoguera que era su destino seguro. Quemar las momias era no solamente poner fin a una práctica del mayor nivel idolátrico, sino ante todo cortar definitivamente el lazo que unía a los indios con sus antepasados, los cuales se convertían así en una especie de condenados por la gracia de Dios. Muchos investigadores han insistido en la obsesión por las momias en todas las campañas de extirpación de las idolatrías en Perú.[78] La razón nos parece más estratégica que religiosa. Además, hasta fines del siglo XVI las momias no suscitaron jamás semejante obsesión, pues los oráculos y augures se consideraban en esta época manifestaciones idolátricas mucho más graves.

Las *huacas* inmóviles plantean otros problemas, ya que son por definición indestructibles, pero al mismo tiempo se ofrecen más fácilmente a la mirada del sacerdote y sus cultos pueden ser descubiertos con mayor facilidad. Son señales que marcan el espacio aldeano y que se pueden neutralizar imponiéndoles signos materiales de la presencia de Dios: las cruces, por ejemplo, que se levantan en el emplazamiento mismo de esas *huacas*, no sin cierta dificultad, como prueba la historia de este indio, miembro de una confraternidad de Cuzco. Deseoso de contrarrestar los efectos funestos de una antiquísima *huaca* cuyo origen se remontaba a Manco Capac, el valiente hombre decidió plantar dos cruces al lado de dos piedras que la representaban y que se hallaban en la cima de una montaña. Tras penosos esfuerzos e invocando el nombre de Jesucristo, el piadoso indígena llegó al lugar, pero entonces levantó un fuerte viento que rompió las cruces. Desde entonces, todos los intentos por "cristianizar" ese espacio resultaron vanos: "Se levantó tan gran viento y con tan grande ruido que parecía que hablaba... El aire arreció de manera que las cruces se quebraron y aunque otra vez se renovaron y se pusieron, se volvieron a quebrar y díjome el mismo que no suele haber allí aquellos airazos."[79] Llegamos así al límite de la extirpación, que los misioneros acabaron por aceptar: la separación de los espacios, el confinamiento de la idolatría en los lugares remotos, difícilmente accesibles incluso para los campesinos, más allá de esos territorios cuyas fronteras fueron rectificadas en la época colonial de acuerdo con un proyecto de zonificación del espacio rural al que se llamó "reducciones" en Perú y "congregaciones" en México. Aún en nuestros días, los campesinos de origen indígena o mestizo les temen

[78] Es el tema del libro de Duviols (1971).
[79] Arriaga (1968), p. 226.

a las tormentas y vientos que se desatan en las zonas de mayor altitud, pobladas de *huacas* y entidades temibles.

Otra manera de luchar contra las *huacas* móviles consiste en oponer a las interpretaciones supersticiosas y fabulosas explicaciones ya científicas. De este modo, los padres deben esforzarse por enseñar a los indios cómo se producen los eclipses, cómo se forman los truenos. A las creencias en orígenes separados hay que responder que lo semejante engendra lo semejante: "para refutalle el error que tienen de la pacarina de que procedieron unos de tal cerro, otros de tal fuente, les enseñaba... que cada semejante produce su semejante", dado que todos los seres humanos tienden naturalmente al conocimiento, "cuan natural es al hombre el entender y el saber". Por añadidura, esos argumentos racionales de acentos tomistas son más pertinentes que cualquier referencia doctrinal: "Los sermones han de ser proporcionados a su capacidad arguyéndollos y convenciéndolos más con razones naturales que con pasos delicados de la escritura."[80] De modo más acentuado que en el siglo XVI, las "fábulas" indígenas se conciben como formas de explicación erróneas, propias de los pueblos que ignoran la existencia de las causas naturales. La idolatría —cuyo sentido general se vuelve aquí el de la superstición— se opone así a la ciencia y no a la religión, pues ya no es para los extirpadores más que una suma de errores. Esa operación de "desencantamiento" del mundo tiene como corolario una transferencia del misterio a otras esferas, las de los ritos y las palabras de la Iglesia. Porque la construcción de un universo "sagrado" que compense la extirpación de las idolatrías es un procedimiento esencial de la Iglesia colonial y la mejor prueba de su éxito. En esta empresa, la música, la teatralidad y la imagen desempeñan un papel esencial. ¿Cómo permanecer insensible, por ejemplo, a las quejas desgarradoras de las *saetas* que se cantaban en las calles de las ciudades en la oscuridad de la noche?[81] Como recuerda Arriaga con insistencia, "no ayuda poco, mayormente a la gente común, a tener estima de las cosas de la cristiandad el ornato y aparato en el culto divino".[82]

La reificación de las creencias (o si se prefiere la transformación de la idolatría en una colección de "cosas") tiene otras consecuencias igualmente dignas de mención: el valor que conceden los indios a las "huacas móviles", su escasez debido a su destruc-

[80] *Ibid.*, p. 244.

[81] Las *saetas* (literalmente: "flechas") son cantos religiosos andaluces que expresan los remordimientos de los pecadores y el miedo al castigo divino.

[82] Arriaga (1968), p. 221.

ción y a los obstáculos a su posible fabricación, así como la existencia en la sociedad colonial de múltiples redes que escapan al control de los jesuitas, dan por resultado que estos objetos se conviertan en mercancías. Así, por ejemplo, los conejillos de Indias, que sustituyeron a los camélidos en los sacrificios, y que se multiplican fácilmente, circulan por todos los Andes e incluso al otro lado del mar, pues José de Arriaga se encuentra con la sorpresa de que en Roma existen algunos, durante una visita al Santo Padre. En especial, las plantas, utilizadas en diversos rituales y en prácticas de hechicería, como el "espingo", o las conchas marinas que ofrecían los indios a sus *huacas* y también a sus santos, se convierten en artículos comerciales: "los indios de la costa y aún españoles tenían granjería de estas conchas con los de la Sierra, sin reparar para qué efecto las compraban".[83]

Arriaga consideraba sin duda muy ingenuos a los comerciantes españoles que no veían inconveniente alguno en comerciar con las "cosas idolátricas", sobre todo porque también las usaban las poblaciones mestizas. De hecho, ese fenómeno rebasa el marco de los objetos prohibidos o en riesgo de extirpación y se extiende a los que manipulaba la Iglesia: retratos de San Ignacio con virtudes curativas, polvos de San Francisco Javier, imágenes diversas que entran en esos circuitos. Al insistir ante los indios en el papel de mediadores que poseen los santos —a los que los naturales se obstinan en comparar con sus *huacas*— Arriaga obtiene experiencias como la que cuenta, de una aldea peruana, donde unos indios que pertenecían a cuatro confraternidades del lugar compraron las imágenes de sus respectivos patronos. Una vez que obtuvieron satisfacción, dejaron de hacerles plegarias y se tornaron hacia los santos de las otras aldeas, "por las razones contrarias", "porque decían que aquellos santos ya eran suyos y ellos los habían comprado, y así iban a otro pueblo a visitar otros santos por las razones contrarias".[84] Este comentario posee el mérito de plantear una relación ambigua entre la eficacia simbólica de un objeto ritual y su forma de adquisición: la compra, el trueque o el regalo, como sucedió con los rosarios e imágenes que compraron los padres y distribuyeron entre los indios; de este modo Hernández Príncipe, misionero en Cajatambo, en los Andes centrales del Perú, encarga esa tarea a Arriaga: "y de su propio dinero que me remitió para ello le compré y le envié grande cantidad de rosarios que va repartiendo entre los indios". La importancia simbólica de los rosarios es tal que los jesuitas corren el riesgo de fomentar peli-

[83] *Ibid.*, p. 210.
[84] *Ibid.*, pp. 244-245.

grosas mezclas, que la Iglesia había tratado de evitar: se enseña a los indios a fabricarlos ensartando cuentas, "chaquiras", utilizadas en la antigüedad en numerosos rituales o a concebirlas como *quipus* con nudos y cuerdecillas, comparación muy antigua por cierto. Pero el rosario-mercancía sigue siendo la solución más común: "aunque los más los envían luego a comprar donde los hallan...Y me decía un español que no había él menester mejor granjería que irse tras los padres vendiendo rosarios".[85] Ese fenómeno posee tal amplitud que abarca naturalmente al agua bendita, complemento indispensable de toda cura y cuyo uso se recomienda en los sermones de extirpación. Por último, la sustancia que en opinión de todos y durante más de dos siglos simboliza la locura idolátrica de los indios, a saber, el alcohol, no escapa tampoco a la difusión mercantil. Los textos nos hablan de "vino" en el caso del Perú, término con el cual se designaba al parecer a la cerveza de maíz, que en otros tiempos fue un instrumento indispensable en los sacrificios, las ofrendas y los "convites" que mencionamos anteriormente. Los jesuitas denuncian la comercialización de ese alcohol, favorecida a la vez por las autoridades civiles y por los curas de pueblo, con el pretexto de sus virtudes medicinales: "y a precio muy subido... pero todas las enfermedades quieren que se curen con vino, porque convino para sus intereses y granjerías".[86] Aunque es cierto que la reificación de las idolatrías indígenas tiene por objeto desacralizarlas y destruirlas materialmente, dicha tendencia se enfrenta a la expansión del objeto-mercancía, cualesquiera que sean su función y origen. El valor de estas "cosas" parece estar determinado por consideraciones comerciales, ajenas a los fines de las campañas misioneras. Por último, el precio de estas mercancías parece modificar la relación que tiene la gente con ellas. En el Perú, como en México, ídolos antiguos (o copias de los antiguos), mercancías y *sacra* cristianos coexisten y a menudo pasan por las mismas manos.

Está en juego en el Perú de la primera mitad del siglo XVII algo tan decisivo como en las costas del África negra. En ambos casos, Occidente trata de minar las representaciones ligadas a soportes que quiere destruir. Los extirpadores jesuitas, al igual que los holandeses calvinistas de Guinea, no hacen más que plantear la cuestión del valor de unos objetos que no fueron fabricados en el contexto comercial occidental y que, por añadidura, no se conforman a los cánones estéticos europeos. Sin embargo la partida es más compleja en los Andes. Al negar la función ritual de los

[85] *Ibid.*, p. 245.
[86] *Ibid.*, p. 223.

fetiches africanos sin sustituirlos por ningún equivalente, los negociantes protestantes deducen e inventan la materialidad del objeto reducido a su simple valor comercial o técnico. En Perú, la reificación que llevan a cabo o intentan los extirpadores jesuitas —involuntariamente secundada por los comerciantes españoles— debía haber conducido al mismo resultado, de no ser por la nueva fuerza que adquirieron ciertas formas de dominación que cubrieron nuevamente la materialidad del objeto. Y es que en los Andes la ideología comercial tiene poco peso frente a la Contrarreforma puesta en marcha por el Concilio de Trento. De cualquier modo, ya sea que atribuya o que niegue una función ritual a los objetos que circulan en el mundo indígena, al plantear la cuestión del valor atribuido a las cosas, el pensamiento occidental se empeña una vez más en aislar una "esfera religiosa" (pagana, idólatra o católica) que opone ahora en forma cada vez más decidida al registro de lo material y lo económico.

Idolatrías domésticas

En su catálogo de idolatrías, clasificadas de acuerdo con el criterio de movilidad, Arriaga señala en varias ocasiones la diferencia entre cultos públicos y domésticos. Estos últimos le parecen más peligrosos, porque son más difíciles de descubrir y extirpar. Entre los objetos que describe figuran las cunas, muchas de las cuales fueron quemadas en los autos de fe. Este hecho merece que nos detengamos un poco.

Si nos remontamos a Cristóbal de Molina, veremos que los ritos familiares no eran para él verdaderas idolatrías; lo que llamó su atención fueron los sacrificios y las ceremonias de los incas, actitud legítima pues se consideraba que esas manifestaciones eran la esencia misma de la religión. Durán, en México, comparte por cierto la misma actitud. En la medida en que todas las expresiones colectivas del paganismo habían quedado suprimidas al desaparecer lo que las legitimaba —la autoridad de los Incas—, lo más lógico era una extinción rápida de la idolatría y su paulatina sustitución por la fe cristiana. No obstante, las cosas fueron muy distintas y la idolatría se alojó en los hogares y en las relaciones de parentesco.

Si bien la distinción entre cultos públicos y cultos domésticos es clara, el procedimiento que empleó Arriaga para ordenar los hechos no se pliega automáticamente a estas rúbricas generales. De hecho, el jesuita disocia en algunos casos los elementos de un mismo conjunto, dejándolos separados, incluso dispersos, lo que

desvirtúa su importancia original. Las cunas, por ejemplo, aparecen en la lista de idolatrías "móviles", pero los ritos y costumbres que le dan sentido a ese objeto se abordan en otro capítulo intitulado "Abusos y supersticiones", en el que figuran también supersticiones relativas a los eclipses, la esterilidad, los cimientos de una casa y también indicaciones sobre las prácticas sexuales de los indios. Sería un error considerar estos hechos como secundarios en la lista de *huacas* que se da al inicio del texto. En realidad, para Arriaga, es en la vida cotidiana donde se alberga la idolatría colonial y es en ese terreno donde debe triunfar la conversión si pretende extirparla de manera radical.

¿Podemos considerar contradictorias y cínicas las palabras del jesuita? ¿Cómo no sorprendernos cuando nos enteramos de que se considera idolátrico el hecho de poner sobre el pecho de la parturienta una piedra (*conopa*) para facilitar la expulsión del niño, mientras que numerosos jesuitas, a principios de ese mismo siglo XVII, aconsejan en los partos difíciles poner sobre el cuerpo de la madre una imagen de San Ignacio? El episodio de la curación milagrosa de la sirvienta de Jacinto de la Serna nos recordó que en algunos puntos los pensamientos no estaban tan alejados como podría creerse. Pero ¿cómo no comparar también los jaleos de los indios con los de los campesinos europeos? ¿Acaso las creencias indígenas según las cuales hay un lazo entre la fertilidad femenina y las piedras no tienen un equivalente en la lejana Europa?[87] Es evidente que los jesuitas, grandes conocedores del alma humana, no ignoraban esas correspondencias. Frente a las similitudes, su actitud se guió por el contexto. Por una parte, contrariamente a sus declaraciones indígenas, explotaron la mezcla cultural en la medida en que podían manipularla y orientarla. Por otra, alejaron cualquier aproximación posible con los campesinos ibéricos, cualquier tentación de fomentar en el campo una "religión popular", al menos durante ese período militante que fue la primera mitad del siglo XVII. Una actitud mediadora era en efecto irreconciliable con el temerario proyecto de crear un hombre nuevo, libre de toda escoria pagana. En este sentido, la América hispánica puede considerarse un gigantesco laboratorio social cuyos artífices fueron en gran parte los jesuitas, tras los franciscanos y los dominicos de México. Para llevar a cabo esa empresa única de transformación de las mentalidades ("de los corazones",

[87] *Véase*, por ejemplo, J. Gelis, *L'Arbre et le Fruit*, París, Fayard, 1984, donde el autor analiza los rituales populares de la Francia moderna relativos a la esterilidad de las mujeres. En esos rituales de fecundidad, cumplen una función importante ciertas piedras de configuración peculiar, ligadas a leyendas.

como decía Arriaga utilizando sabiamente la acepción quechua que rebasaba el sentido restringido del órgano para designar el temperamento, la voluntad y el carácter de un individuo), la destrucción de los objetos (y su sustitución) no era más que una primera etapa, la más fácil; además debía ser posible intervenir en la vida cotidiana de la gente y asignarle una nueva identidad.

En otro lugar tuvimos la oportunidad de mostrar de qué manera la familia monógama y nuclear había sido el escenario esencial de la aculturación de los indios.[88] Ahora insistiremos en dos aspectos que están estrechamente ligados a ella: el nombre y la parentela, los cuales llegado el caso se transformarían a su vez en idolatrías, en el mismo nivel que los ídolos mismos y todos los objetos que se les equiparaban. Arriaga, como sus contemporáneos por cierto, parte del siguiente descubrimiento: los nombres indios son los de las *huacas* o los antepasados, como también algunos nombres españoles como *Santiago*, debido a correspondencias metafóricas —el Apóstol se asocia con el rayo—, designan en realidad al Relámpago-Trueno, Libiac e Illapa, una de las divinidades incaicas. Pero la mirada del jesuita es más sutil, ya que hace resaltar las diferencias fundamentales entre dos sistemas de nominación: el español y el de los peruanos. "Nunca se nombra: se clasifica al otro", habría podido decir nuestro extirpador a ejemplo de Lévi-Strauss. En efecto, los ejemplos de "supersticiones" revelan que el nombre define la relación que sostiene un individuo con su grupo; en el curso de las diferentes etapas de la vida, esa relación se modifica y el individuo cambia así varias veces de antropónimo, al igual que las personas afectadas por esa relación, en este caso el padre y la madre. La ceremonia del corte de cabellos del niño da una muestra de esos cambios: "y suelen en esta ocasión mudarle el nombre y ponerle el de la huaca o malquis y lo mismo al padre o a la madre".[89] Cada rito de transición exige una ceremonia en la que participa toda la parentela que José de Arriaga designa con los términos clasificatorios quechuas que corresponden a los aliados y a los tíos maternos (*masas* y *cacas*). El papel de estos parientes no se precisa en detalle, pero su presencia activa en todos los acontecimientos importantes de la vida de un individuo revela la existencia de solidaridades que van más allá de los miembros de la familia restringida y cuya expresión concreta es una forma de idolatría. Los nombres permiten igualmente el establecimiento de genealogías; las relaciones de Her-

[88] Carmen Bernand y Serge Gruzinski, "Les enfants de l'Apocalypse: la famille en Méso-Amérique et dans les Andes", en André Burguière (comp.), *Histoire de la famille*, París, Armand Colin, 1987, II, pp. 157-210.

[89] Arriaga (1968), p. 215.

nández Príncipe, contemporáneo de Arriaga, nos ofrecen ejemplos que ilustran lo anterior.

Contrariamente a lo que se ha dicho sobre los Andes, los indios del Perú tenían genealogías que se remontaban a ocho o nueve generaciones, en las que *huacas* y antepasados se confundían y constituían una sola entidad original.[90] Es claro que el nombre no era un simple recordatorio de una *huaca*, sino una manera de establecer la continuidad del linaje y los lazos de éste con un territorio determinado. Además, ciertas singularidades como el nacimiento de pies y la de los gemelos —que eran objeto de una serie de rituales por parte de los progenitores— se expresaban mediante antropónimos particulares. También aquí, la desviación física con respecto a la norma (malformaciones diversas, rasgos singulares, circunstancias particulares del nacimiento), ya sabida a través de Cristóbal de Molina al hablar del concepto indígena de falta, y que se materializaba en el nombre, no correspondía a la concepción cristiana, según la cual los comportamientos podían ser considerados o no como desviados (especialmente en lo que se refiere a las prácticas sexuales). En ese combate contra la idolatría se trata, así, de socavar los cimientos del sistema de parentesco, de reducir los grupos que forman (*ayllus*) a dimensiones razonables, de desarraigarlos de su prehistoria pagana. Arriaga se propone prohibir esos antropónimos idolátricos y sustituirlos por nombres españoles y de santos, apelaciones vaciadas de sentido y elegidas de un repertorio limitado. Nuevamente se impone la comparación con Lévi-Strauss, pese a que los textos sugieran siempre que existe una relación inversa entre la extensión de los nombres individuales y la decadencia de los términos de parentesco. La sustitución de *Santiago* por *Diego* ("que nadie se llame Santiago sino Diego") se inscribe en la misma lógica que la destrucción de las momias mediante el fuego.

Cuando hablamos de los cultos domésticos vimos que la solidaridad parental cuyas redes abarcan en muchos casos al grupo local (*ayllu*) constituía un obstáculo para la conversión. Al apoyarse en individuos y no en grupos, los misioneros temían el peso de la colectividad. Algunos caciques que habían puesto al descubierto las *huacas* y momias ante la presión de los jesuitas, y como resultado de pláticas privadas con los sacerdotes, se habían desdicho en presencia de los suyos: Además, las relaciones que sostenían los hombres con sus *huacas* y sus momias tenían que ver con las castas, los linajes y los grupos de residencia mas no con los seres aislados. Los jesuitas desconfiaban particularmente de todas las

[90] Hernández Príncipe (1986), pp. 463-475.

ocasiones en donde se mezclaban los trabajos y las festividades. Era el caso de las *mingas*, en las cuales se propiciaban las borracheras y los desbordamientos sexuales. No obstante, su posición no se limitaba a una simple política moralizadora. Releamos a Arriaga:

> No consentir sus borracheras y las juntas que hacen para ellas, especialmente en las mingas para hacer sus chacaras o casas. Porque es cosa muy usada hacer todo lo que hacen por vía de comunidad. Y la unión de estas juntas es siempre el beber hasta caer y de tal madre, demás de los incestos, estupros y otras muchas torpezas, ha procedido siempre la idolatría en los siglos pasados.[91]

El lector ya estará familiarizado con esta asociación entre borrachera e idolatría por haberla encontrado en varias ocasiones. Los desatinos producto de la embriaguez se consideraban en la tradición occidental cristiana como una falta, "el peor estado del hombre", como afirmaba Montaigne.[92] La pérdida del conocimiento y del dominio de sí mismo eran una consideración suficiente para condenar esa costumbre. Por no mencionar que, desde la Antigüedad, la facultad de profetizar se asociaba al arrebato y la sinrazón. A esos inquietantes aspectos de las borracheras se añade un tercer inconveniente, el de más peso en opinión de los jesuitas: la dimensión social de las borracheras. Este elemento no está presente en otros casos de "locura inducida" que no escaparon a los extirpadores, como por ejemplo la facultad de "hablar" con el demonio, y resulta fundamental para comprender las posibilidades subversivas de las "borracheras" de la época colonial. De manera explícita, los textos señalan sin ambages que la idolatría tiene sus raíces en esas reuniones ("juntas") que marcan todas las actividades colectivas, necesarias o triviales: labranza, cosechas, nacimientos, muertes, inauguración de casas... Esta sociabilidad exacerbada por el alcohol hasta la inconsciencia, hasta la disolución misma de los lazos en que se funda la sociedad —especialmente el incesto— es, para los extirpadores, el origen de la idolatría indígena, hecho redescubierto tres siglos después por Durkheim, a quien le pareció encontrar en la emoción que surge en los encuentros sociales el origen del sentimiento religioso. Mas Arriaga, al destacar el papel decisivo de la embriaguez como búsqueda deliberada de la sinrazón, "beber hasta caer", supera con mucho a Durkheim, quien considera que la conciencia colectiva parece evacuar todos los fenómenos psíquicos inconscientes.

[91] Arriaga (1968), p. 223.
[92] Montaigne, *Essais*, París, Fernand Roches, 1931, Libro II, cap. 11, p. 18.

Para romper esa solidaridad, socavar sus fundamentos y crear nuevas formas de lealtad, los misioneros recurrieron a dos estrategias: la primera consistió en poner a los brujos unos en contra de otros, fomentando la delación y valiéndose de los sujetos que los antropólogos modernos designan como "informadores privilegiados"; la segunda proponía otras organizaciones colectivas, controladas por la Iglesia, como las confraternidades. Dado que este aspecto particular ya ha sido objeto de estudios sistemáticos en el contexto andino, bastará recordar que los jesuitas, tras sus campañas de extirpación, tenían la costumbre de establecer confraternidades siguiendo el modelo de las que proliferaban en España por entonces; dichas instituciones, colocadas bajo la advocación de un santo, tenían por objeto dar protección a sus miembros en caso de enfermedad o muerte; en la América hispánica, tuvieron un éxito arrollador y al cabo de algunos decenios llegaron a ser formas autóctonas de reclutamiento y de identidad que subsistieron hasta la época republicana.

Por otra parte, las divisiones fomentadas en las comunidades por los jesuitas se ahondan a raíz de las presiones que se ejercían sobre todos aquellos que tuvieran alguna parcela de poder o de influencia: los "hechiceros" y los curanderos, caso al que volveremos más adelante dentro de una perspectiva general, los ancianos que tenían fama de conocer mejor las tradiciones antiguas y los caciques, a quienes se puede manipular fácilmente amenazándolos con quitarles privilegios. Ello sin contar con la "cosecha" que se puede obtener entre la "gente sensata", es decir, aquellos que poseían cierto grado de instrucción, y entre los niños, cuya espontaneidad e ingenuidad hacen de ellos en muchos casos delatores involuntarios de los secretos de los adultos. Armados de una red que es en realidad un catálogo detallado de todas las formas de la idolatría, depuradas de las metáforas antiguas y de las menciones obligadas, los extirpadores disponen de una verdadera guía para interrogatorios, de una *vademecum* indispensable en el que caben todos los casos especiales. Se trata cabalmente de una inquisición, aunque no dependa del tribunal del Santo Oficio.

Es evidente que, para poder aplicarse concretamente, cualquier sistema de control debe basarse en determinado número de sanciones. Los extirpadores contemplaron algunos castigos, a la vez progresivos, es decir proporcionales a las reincidencias, y medianamente severos. Para los caciques idólatras y también para los "hechiceros dogmatizadores" se prevén una serie de penas: el látigo, el corte de cabellos, la privación de privilegios, lo que en el caso de los caciques implica que dejarán de quedar exentos del trabajo obligatorio, carga impuesta a todos los indígenas adultos. El

último recurso —como en México— era el confinamiento de los culpables en la casa de la Santa Cruz en Lima, situada en el barrio del Cercado reservado a los indios. Arriaga comenta que los culpables temían este castigo más que ninguna otra cosa. Sin prejuzgar el efecto de esa sanción, ni el efecto disuasivo de la reclusión, nos parece sin embargo que había otra forma de castigo —Arriaga la menciona en varias ocasiones y se mantuvo durante dos siglos en los Andes— que era a la vez más frecuente y adaptada: el destierro. Este castigo aplicado a los hechiceros, pero también a los borrachos, representaba para los campesinos, tan ligados a sus tierras, el vagabundeo, la miseria y, con el tiempo, la pérdida de la identidad.

El texto de José de Arriaga contiene también una condena de las mezclas. Las peculiaridades andinas que ya mencionamos en varias ocasiones, en especial con la ayuda de Cristóbal de Molina, nos obligan a presentar lo que por ello entendían los jesuitas y en consecuencia a plantear una contradicción fundamental. En efecto, entre las causas "intrínsecas" de la idolatría, Arriaga destaca dos que parecen oponerse desde el punto de vista lógico; por una parte, la creencia profundamente arraigada entre los indígenas en la existencia de dos mundos radicalmente distintos —creencia aún viva, por cierto, en diferentes regiones de Perú y de Ecuador—: el de los indios y el de los españoles; y por otra parte, la afirmación, en la práctica, de la compatibilidad de los ritos cristianos e indígenas: "entienden que son compatibles sus mentiras con nuestra verdad, sus idolatrías con nuestr fe". Acordémonos de México... De este modo, por ejemplo, los jesuitas descubren con sorpresa que la misma tela que sirvió para confeccionar el manto de la Virgen serviría a los indios para coser una camisa a una de sus *huacas*. Hemos visto la desconfianza que inspiran los "sincretismos", considerados como la expresión de la duplicidad y del descaro. La actitud opuesta —la teoría de la separación de los indios y los españoles (mencionada cuando hablamos de Cristóbal de Molina)— es igualmente peligrosa ya que invalida la doctrina cristiana en sus fundamentos mismos: Adán y Eva como la pareja primordial y el pecado original que se asocia a ellos. Por este motivo, una de las tareas esenciales de los misioneros fue enseñar a los indios que todos provenimos de esos primeros antepasados —y que, por lo tanto, la raza humana es una a pesar de las diferencias aparentes—. No obstante, pese a los repetidos esfuerzos de su catequización, los religiosos de los Andes no lograron ni evitar las mezclas ni acabar con la "separación".

HECHICEROS

El caso de los "hechiceros" es particularmente representativo de ese esfuerzo de sistematización y del surgimiento de la categoría del idólatra durante el siglo XVII. Los términos que se emplearon para designar a los adivinos, curanderos, hechiceros propiamente dichos, ensalmadores y sacrificadores, plantean un problema de traducción interesante. Por una parte, los extirpadores utilizan categorías vernaculares como sus predecesores, lo cual los lleva necesariamente a reconocer diferentes tipos; por otra parte, esta diversidad de términos resulta a fin de cuentas negada, pues todos ellos se encuentran englobados bajo el término de "hechiceros", empleado por los jesuitas como sinónimo de ministros de la idolatría y por tanto de prosélitos. Esta elección lingüística no se debe a una confusión inocente producto de la ignorancia de los misioneros, pues los textos mismos reconocen que son raros los que utilizan maleficios: "son raros los que matan con hechizos".[95] El acento en el aspecto de la hechicería es una necesidad del lenguaje, la justificación de la extirpación en nombre del combate contra el diablo.

El término "hechiceros", en el sentido amplio, engloba las categorías siguientes: en primer lugar, los que tienen la función de "guardianes" de las *huacas* y de las momias y también de intérpretes suyos. Son ellos los que realizan los sacrificios con ayuda de "ministros menores" o "sacristanes", hombres de la palabra pues sirven como intermediarios entre las *huacas* y los hombres al enunciar el mensaje misterioso de aquéllas. Asimismo transmiten las "fábulas" o relatos míticos que se inscriben naturalmente en un contexto preciso y jerárquico (el mito transmitido por el *villac*, es decir "el que dice, el que anuncia", no parece tener el mismo valor que el que circula de boca en boca); la fábula forma parte de las "enseñanzas" de esos intermediarios entre los hombres y sus antepasados telúricos o cósmicos. La actitud de los misioneros ante estos individuos es vacilante: en general, se les considera charlatanes que fingen ser los portavoces de la *huaca*. Hernández Príncipe, extirpador de idolatrías en Ocros, en la región de Cajatambo, cuenta que en esa aldea había ministros que simulaban hablar con las *huacas*, "lo que las huacas no decían ni jamás hablaban", para continuar la tradición de sus abuelos y no poner en riesgo las cosechas. Cuando fueron descubiertos por el misionero tuvieron que enfrentarse a todos los que los habían escuchado fielmente y

[95] Arriaga (1968), p. 205.

que, sintiéndose engañados, reclamaban a los impostores que se les reembolsaran sus ofrendas. Los "ministros" respondieron, no sin razón, que su simulacro había sido eficaz puesto que había calmado su aflicción...

Todos estos "hechiceros" no tienen en realidad la intención de engañar. Algunos pueden obrar de buena fe bajo los efectos del alcohol; a otros puede haberlos inducido al error el propio diablo, quien les habla en verdad desde el interior de alguna piedra. En este caso, el "ministro" se convierte en la imagen invertida del extirpador; es un hombre al servicio del demonio, el cual se vale de él para frenar la conversión y deshacer sistemáticamente los lazos que con tanta paciencia han anudado los misioneros. Esta explicación, que toma en cuenta el papel activo que desempeña el diablo, le permite a la Iglesia recuperar al *villac*, que viene a ser sólo una víctima de los engaños del Maligno. Con todo, sea diabólica o voluntaria, la hostilidad de los "falsos sacerdotes" respecto del catolicismo alimenta un fermento de resistencia que se refuerza en el transcurso del siglo.

Se distinguen varias categorías de echadores de suertes según los instrumentos que utilicen (semillas, animales, signos corporales o sueños). Ocupan un lugar menos importante que antaño. Los curanderos curan mediante encantamientos, sortilegios pero también plantas. Corresponde así a los extirpadores despojar las curas de sus añadidos idolátricos con objeto de aprovechar la acción de algunas hierbas medicinales: "quitando lo supersticioso y malo se aprovechen de lo que es bueno como es el conocimiento y el uso de algunas yerbas y de otros simples de que suelen usar en sus enfermedades". En esta actitud se ve el reflejo de la tendencia general en la medicina occidental de la época, que lleva a dar mayor importancia al medicamento en detrimento de la palabra y de los gestos terapéuticos: las idolatrías que practicaban los curanderos, según el propio Arriaga, consistían en invocar a la *conopa* (*huaca* personal del enfermo) y en darle ofrendas. Al suprimir esta dimensión capital de la cura, los jesuitas se lanzaban contra las concepciones indígenas de la enfermedad y del mal como falta social, privando así a los enfermos de cualquier soporte intelectual para comprender sus estados patológicos. Puede ponerse en duda que esos esfuerzos hayan sido totalmente exitosos. Lo importante aquí es señalar una vez más que la acción de los misioneros busca menos "destruir" a los dioses e ídolos que romper los lazos que unían a los indios entre sí y desarraigarlos de su historia y de su propio espacio.

Fundándose en casos concretos que se produjeron en la región costera cercana a Lima, Arriaga describe a unos hechiceros orga-

nizados en grupos "paramilitares" al frente de los cuales se halla un "capitán" que comanda a varios discípulos o "soldados". Estos hechiceros firmaron, como debe ser, un pacto con el diablo y celebran reuniones nocturnas durante las cuales se les aparece el Maligno en la figura de un león. Más allá de los detalles anecdóticos y escabrosos, vale mencionar que este tipo de hechicería, distinta de la que relatan los textos más antiguos, parece ser de reciente creación. Afecta tanto a los indios de las ciudades como a los negros y revela fracturas profundas en el seno de las comunidades, ya que las acciones malévolas encuentran sus víctimas no entre los misioneros, sin duda protegidos por su piedad, sino entre aquellos a los que ya desde entonces se tiene dificultad en identificar como indios y que nosotros preferimos llamar "gente del pueblo".

Volvamos al esquema teórico de los extirpadores peruanos basándonos en el texto de José de Arriaga que sirve como guía a los interrogadores y, por lo tanto, constituye una obra de referencia. La distinción clásica propuesta por Evans-Pritchard entre *witchcraft* (acción malévola que emana de la fuerza de un individuo) y *sorcery* no se presenta exactamente en los mismos términos en el jesuita, obligado a adaptar sus opiniones a contextos delicados. Para Arriaga los sortilegios no son, como hemos visto, sino cosas con una existencia meramente material y que pueden ser destruidas. El afán de eliminar de manera sistemática todos esos objetos revela no obstante que hay un temor a que los indios los utilicen, sea porque los desvíen de la verdad, o porque podrían resultar eficaces, al menos de modo simbólico. Sea como fuere, los jesuitas no adoptan frente a estas herramientas hechiceriles una actitud tan radical y moderna como la de Don Quijote. El Caballero de la Triste Figura, al toparse con un galeote que se precia de poseer algunos instrumentos mágicos, reacciona con una indignación llena de desprecio pues "no hay hechizos en el mundo que puedan mover y forzar la voluntad, como algunos simples piensan; que es libre nuestro albedrío y no hay yerba ni encanto que le fuerce".[94] Así, se comprende fácilmente que predicar a los peruanos el libre arbitrio para apartarlos de sus errores idolátricos habría sido una actitud suicida que no habría hecho más que alentarlos a seguir el camino de la "separación" que tan sensatamente habían elegido. La extirpación era un medio mucho más seguro, al que podía agregarse una argumentación lógica fundada no en un libre arbitrio potencialmente subversivo, sino en un

[94] Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, trad. al francés, París, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1940, I, cap. 22, p. 157.

positivismo difuso (el conocimiento de las "causas naturales") y en un materialismo miope (las *huacas* y todo lo que las rodea no son más que objetos perecederos). La incompatibilidad fundamental de ese razonamiento poco atractivo, por qué no decirlo, con los misterios de la fe cristiana explica tal vez por qué no se produjo el "desencantamiento" del mundo andino.

La hechicería en su forma de *witchcraft* tampoco tiene lugar en el sistema de Arriaga. Es cierto que la condena de los hechiceros como responsables de los errores y supersticiones parece contradecir esa primera afirmación. Pero esa responsabilidad no es únicamente de los "hechiceros", ya que la comparten con los propios curas, descuidados y abúlicos, con la ignorancia generalizada y la estrechez de criterio de los campesinos que no ven más allá de su horizonte inmediato (el cultivo de los campos) y no saben distinguir, en ese universo rutinario que se perpetúa más allá de la muerte, el bien del mal: "no distinguen de que allá haya de haber ni pena para los malos ni gloria para los buenos". Y es que para los jesuitas el idólatra peruano es rescatable y, por consiguiente, no es intrínsecamente malo. Puede ser un juguete del diablo o una presa de sus propias ambiciones. Desde esta perspectiva además, los indios idólatras —al menos en este contexto— aparecen más bien como seres pasivos. Tal enfoque contrasta, como vemos, con el de los extirpadores mexicanos, más proclives a acentuar la responsabilidad indígena y a equiparar a los idólatras con heréticos perniciosos. En cambio, otros elementos de la hechicería (en su sentido amplio, desde luego) son considerados fundamentales por los españoles: los augurios que hemos mencionado en varias ocasiones y que, gracias a la reificación de las creencias, se vuelven errores groseros que acompañan a cosas que no tienen ningún valor particular: semillas, animales, sueños... Pero sobre todo las palabras, que los misioneros consideran como una "doctrina". El punto nodal de la hechicería es el mensaje que transmite la *huaca*, o el demonio o la mente enloquecida del ministro al que se designa durante el siglo XVII con el nombre de "dogmatizador". La idolatría se vuelve una palabra subversiva, un dogma opuesto de cabo a rabo al de la Iglesia. Sobre este punto coinciden los extirpadores mexicanos y peruanos.

Durante decenios los "dogmatizadores" hicieron mofa de las *huacas* de los españoles, esos santos de madera incapaces de proferir una sola palabra. A los sermones de los sacerdotes, menos virulentos desde la segunda mitad del siglo XVII, opusieron sus propias verdades, palabras y gestos transmitidos como una urgencia. En efecto, ¿cómo explicar de otro modo la proliferación de hechiceros denunciada por Arriaga ya en 1621 y constante des-

pués de varios años? Basta leer los interrogatorios y procesos realizados por Bernardo de Noboa en 1656-1658[95] para darse cuenta de que la función del "dogmatizador", reservada en el pasado a unas cuantas personas excepcionales, ahora la desempeña la mayoría de los indígenas, como si esa ampliación del fenómeno fuera el signo de la urgencia que sentían los indios por conservar y transmitir unos conocimientos amenazados por los efectos disolventes del catolicismo. La iniciativa es directa y rápida, pues lo que cuenta es que todo el pueblo pueda tomar en sus manos los asuntos colectivos: "vio esta testigo como la dicha Guacayllano enseñó a curar a casi todo el pueblo". Parece como si la necesidad de salvar las tradiciones suprimiera las antiguas modalidades iniciáticas. Al aprendiz le basta con ver ejecutar un ritual para convertirse él mismo en curandero o adivino o interlocutor de las *huacas*, o en todo a la vez. En sus testimonios, inducidos al parecer por las interpretaciones de los extirpadores, las *huacas* se convierten en dioses y toman incluso la figura del español: "porque este dios Guary antes que ubiesse yngas y apoes... se aparecía en forma de español, con barbas biejo y les repartió todas las chacras y azequias".[96] En el pueblo de Pedro de Hacas, en la región de Cajatambo, los "dogmatizadores" exhortan a los indios a desdeñar las iglesias y las oraciones y a honrar a las momias y los ídolos de los antiguos. Un testigo cuenta que todos los linajes se reunieron y acompañaron a sus ministros hasta la casa de los responsables de las confraternidades; allí la borrachera se prolongó "cantando cantares y taquies en su idioma a su usanza antigua... y entrando en las casas de los alferes de las cofradías donde bebían y se emborrachaban hasta el amanecer". El hecho de que la confraternidad andina, institución de origen medieval y cristiano, se torne una colectividad indígena en la que se concreta, una vez más, una voluntad inquebrantable de "separación", es sólo uno de los aspectos insólitos de un proceso que se burla de las leyes de contradicción y reinterpreta no solamente las creencias, sino también a los grupos sociales que están tras ellas.[97]

[95] En Duviols (1986), pp. 1-440.

[96] *Ibid.*, p. 186.

[97] O. Celestino y A. Meyers, *Las Cofradías en el Perú: región central*, Francfort, Editionen der Iberoamericana, Reihe 3, 1981, han mostrado los mecanismos por los cuales los antiguos grupos de parentesco se reconstituyeron en el seno de las cofradías católicas.

VII. LUCES

> Esos problemas inevitables de la razón pura son Dios, la libertad y la inmortalidad. Se llama metafísica a la *ciencia* cuyo objetivo último es la solución de esos problemas.
>
> E. KANT, *Crítica de la razón pura*, Introducción.

CATEGORÍA clave en el siglo XVI, la idolatría palidece hasta casi desaparecer en el siglo XVIII. La historia de esa relegación definitiva fuera de un espacio epistemológico es lo que intentará trazar este último capítulo. Ese retroceso se observa, lo cual tiene su interés, en todos los niveles del saber, entre los filósofos de las Luces como en el seno de la *intelligentsia* del mundo colonial y, desde luego, sobre el terreno, en lo más intrincado de la América del Sur y en los alrededores de México. No hace falta decir que todas estas observaciones son breves y a menudo sucintas, pues sólo un estudio de carácter enciclopédico podría dar cuenta de los múltiples aspectos del proceso de fosilización intelectual que se abate entonces sobre la idolatría.

LA IDOLATRÍA DE LOS FILÓSOFOS: UNA CATEGORÍA A LA DERIVA

No viene a cuento hacer aquí la historia del concepto de idolatría en Europa occidental. Recordemos simplemente que en el siglo XVII el origen (antediluviano o no) de la idolatría había alimentado en Europa occidental la polémica entre católicos y protestantes. La exégesis bíblica suscitaba tormentas y el grado de confianza que se otorgaba o no al Libro de la Sabiduría era el centro de los debates.[1] Cabe mencionar, de paso, el desnivel entre las preocupaciones a menudo "modernas" de los extirpadores ultraatlánticos y esas querellas de gabinete. En el siglo XVII, la idolatría tiene mal cartel aun cuando, debemos confesarlo, sigue formando parte del bagaje común de la gente de Iglesia. Don Calmet, a

[1] Schmidt (1987), pp. 14-16.

menudo tan maltratado por Voltaire, publica en 1713 una *Disertación sobre el origen de la idolatría.*[2]

A los filósofos se debe que la idolatría haya tenido un destino singular. Parece como si hubieran explotado la dualidad latría/idolatría jugando con la simetría y los paralelismos de los postigos y al final plegaran el segundo sobre el primero. Veamos de qué manera. Recordamos que a fines del siglo XVI el jesuita Acosta veía en la idolatría una parodia grotesca del cristianismo, y que en este camino fue seguido, decenios más tarde, por el padre Atanasio Kircher. La India, después de América, fungía entonces como argumento y escenario de esas especulaciones. Se trataba de un juego clásico pero que acabó por volverse peligroso pues resultaba muy fácil invertir los papeles, cambiar de espejo y descubrir en el catolicismo el reflejo de la idolatría. De este modo el Rica de las *Cartas persas* no vacila en poner en ridículo al papa de Roma, ese "viejo ídolo al que se adula por costumbre".[3] Nada demasiado nuevo al parecer, puesto que desde el siglo XVI la polémica protestante había vilipendiado infatigablemente la idolatría de los papistas. Al llegar el siglo XVIII, el procedimiento adopta un giro totalmente distinto: el de una ofensiva contra el oscurantismo. Desde ese momento se encuentra un placer maligno en rehabilitar a los idólatras tradicionales, primeramente negando que lo hayan sido en realidad y luego revirtiendo sobre los católicos romanos la acusación de idolatría. Si existen los idólatras, no hay que buscarlos en un pasado remoto y en otras tierras: nosotros somos los idólatras... Convertida en el espejo poco halagador de nuestras prácticas, la idolatría deja de marcar una diferencia y un apartamiento, al tiempo que ve seriamente cuestionado su uso.

Es el caso de Voltaire, quien dedica un extenso artículo de su *Diccionario filosófico* a los términos ídolo, idólatra e idolatría.[4] El filósofo manipula este concepto en forma tal que lo vacía de su contenido clásico (el negativo de la latría), y socava los fundamentos en los que reposa. Voltaire empieza por restringir la idolatría al culto de los ídolos con lo cual quedan excluidos los mahometanos y la religión de los parsis. Se da en seguida a demostrar que la idolatría clásica es un concepto falso que no corresponde a nada y que los Antiguos no eran más idólatras que nosotros: "Es sorprendente el número prodigioso de declamaciones recitadas

[2] Calmet, Dom A., "Dissertation sur l'origine de l'idolâtrie", en *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancient et du Nouveau Testament XI...*, París, 1713, pp. 309-324.

[3] *Lettres persanes*, en Montesquieu (1964), p. 77.

[4] Voltaire (1964).

en todos los tiempos contra la idolatría de los romanos y los griegos; y después es todavía más sorprendente comprobar que en realidad no eran idólatras."[5] El procedimiento consiste a continuación en sugerir, como hemos visto, que si la idolatría existe, es quizá más bien en el culto de los santos, en "nuestros altares cargados de imágenes y estatuas". A continuación se citan los milagros y las fábulas de la *Leyenda dorada* para invitar a tener más modestia y moderación en la forma como se trata a las demás religiones.[6] Hecho esto, al reducir la idolatría al culto de los ídolos, Voltaire se aparta de la tradición que Las Casas había ilustrado en forma brillante, pero no innova, ya que las dos acepciones, la estricta y la amplia, siempre estuvieron vigentes.

Sin embargo, va más lejos al cuestionar la piedra angular del conjunto, la oposición insuperable entre la verdadera y la falsa religión. Primero, recoge una posición que, después de todo, no está muy alejada de la de Garcilaso, cuyos *Comentarios reales* leyó con interés: "Después de nuestra santa religión que sin duda es la única buena, ¿cuál sería la menos mala?"[7] ¿Acaso Garcilaso no ofrecía el ejemplo de una religión que según los términos de Voltaire "no enseñaría más que la adoración de un Dios, la justicia, la tolerancia y la humanidad"? El filósofo además nunca ocultó su admiración por la civilización de los incas y por su culto, tan razonable, al Sol. Pero el pensamiento de Voltaire no apunta en absoluto a una revaloración de las altas culturas americanas. Tiende menos a rehabilitar un paganismo —demasiado desprestigiado según él— que a relativizar el cristianismo, "sin duda la única buena [religión], la única verdadera, pero..."[8] Antes de él, Montesquieu había igualmente contribuido a "relajar" el análisis de las religiones. De este modo se empeñó en distinguir las religiones con base en criterios políticos y en subrayar su necesaria adaptación a las condiciones del país apoyándose en el ejemplo mexicano: "Cuando Moctezuma se obstinaba tanto en decir que la religión de los españoles era buena para el país de ellos y la de México para el suyo, no decía una insensatez."[9] Con riesgo de tener que explicarse y que rectificar más tarde una audacia que fue mal recibida.

Recordemos aquí algunos de los principales puntos del pensamiento volteriano, ya que ilustra la difusión y la asimilación de

[5] *Ibid.*, p. 226.
[6] *Ibid.*, pp. 236, 335.
[7] *Ibid.*, pp. 333-334.
[8] *Ibid.*, p. 335.
[9] *De l'esprit des lois* y *Réponses et Explications pour la Faculté de théologie*, en Montesquieu (1964), pp. 704, 824.

ciertos conjuntos de problemas que habrían de invadir la antropología religiosa y de destronar la idolatría. Habíamos visto que al concepto de idolatría, Voltaire prefiere el de politeísmo, cuya apertura y tolerancia subraya a ejemplo de David Hume (1757) y del barón d'Holbach (1768):[10] "Los gentiles no tenían ninguna religión exclusiva."[11] No hace además sino recoger la herencia de los deístas del siglo XVII (uno de ellos, el platónico de Cambridge, Cudworth, lanzó, aunque sin crearlo, el término de politeísmo), quienes también preferían al testimonio de la Biblia el de los misioneros, los cronistas y los especialistas de la Antigüedad.[12] Voltaire se interroga igualmente sobre la primacía del monoteísmo o del politeísmo, siguiendo las huellas de un debate ya ilustrado por P. Bayle y retomado más tarde por David Hume (1757) quien había de formular la teoría del politeísmo original. El filósofo francés se interesa tanto en el monoteísmo, que convierte a los mexicanos y peruanos en fieles de un solo dios. Más aún, crea con ese objeto el concepto de dios protector, pues "los mexicanos mismos, los peruanos, que eran grandes naciones, no tenían más que un solo dios: una adoraba a Manco Cápac, la otra al dios de la guerra. Los mexicanos le daban a su dios guerrero el nombre de Uitzlipuztli así como los hebreos habían llamado Sabaoth a su señor". Mencionemos de paso que el interés en las divinidades tutelares de los grupos étnicos coincide en ciertos puntos con las investigaciones mexicanistas más recientes.[13] "Cada aldea sentía su debilidad y la necesidad que tenía de un dios protector. Se imaginaba que ese ser tutelar y terrible tenía su morada en el bosque vecino, o sobre la montaña, o en una nube. Y no imaginaba más que uno solo porque la aldea sólo tenía un jefe en la guerra."[14]

Voltaire se complace también en introducir o revalorizar una serie de distinciones importantes en el seno del cristianismo y de los demás sistemas, y al mismo tiempo se da a la tarea de borrar lo que puede separar a la religión verdadera de la religión falsa. De este modo, distingue la religión establecida de la religión de los fundadores, la religión de Estado de la "religión teológica",[15] la religión de la gente cultivada de la religión popular. Sobre todo por

[10] Voltaire (1964), p. 231; barón d'Holbach, *La Contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition*, Londres, 1768; David Hume, *The Natural History of Religión*, Londres, 1757.

[11] Voltaire (1964), p. 234.

[12] Schmidt (1987), pp. 20-21.

[13] Voltaire (1964), p. 329. Nos referimos a los trabajos de Alfredo López Austin (*Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 1973).

[14] Voltaire (1964), p. 329.

[15] *Ibid.*, p. 336.

ese rasgo nos interesa aquí. Insiste muchas veces en la oposición entre "teología sagrada" y "error popular", entre "religión de los sabios" y "religión del vulgo". La primera tiende al monoteísmo; la segunda, a la idolatría en sentido estricto y al politeísmo, incluso a la superstición; esto le permite reunir bajo el mismo desprecio al pasado y al presente: en otros tiempos había "un populacho grosero y supersticioso que no razonaba en absoluto, que no sabía ni dudar ni negar ni creer, que corría a los templos por simple ocio..."; en la actualidad, unos campesinos rústicos que, en su opinión, valen menos que los salvajes de América.[16]

Es decir que el anticlericalismo de Voltaire no tiene nada de epidérmico. A la vez porque reposa en una erudición y una formación clásicas que no tienen nada que envidiarle a Las Casas (a quien por cierto leyó), pero también porque plantea cuestiones que siguen preocupando a la antropología, la sociología y la historia religiosa. Cuestiones que tienen que ver, por ejemplo, con las relaciones entre la Iglesia y el Estado, con el efecto de la institucionalización (la "forma constante") de lo religioso y con las modificaciones que provoca en las creencias, sea por abandono de la clandestinidad o por la condena del profetismo. "El diablo ya no sale hoy en día de su morada."[17] Igualmente, al cultivar la oposición entre religión de las *élites* y religión popular, Voltaire contribuyó a la difusión de una problemática en la que se inspiraron mucho tiempo después el folclor y la etnografía y que aún hoy tiene gran éxito entre los historiadores de las religiones, de las mentalidades y de la cultura.

Estas anotaciones deliberadamente breves no tratan de agotar una materia tan considerable. Pero quizá ahora se capte mejor de qué manera se modificó el enfoque tradicional al despojarlo de su envoltura teológica y de sus premisas cristianas y retomarlo en una tradición laica, aunque sin cuestionar en ningún momento el recorte inicial (religioso, religión, sagrado...). El retroceso del tomismo en favor del deísmo debería explicar el surgimiento de una disciplina que sustituye la trascendencia de la divinidad por la de lo "religioso": la antropología religiosa. No es indiferente para su destino que sus categorías y preocupaciones se concreten antes del nacimiento, en el siglo XIX, de las demás ciencias humanas.

Recordaremos ahora el sitio que le habíamos reservado a China. Es probable que el modelo chino —o más bien las lecciones que obstinadamente se intentaban sacar de él— haya contribuido en

[16] *Ibid.*, pp. 235, 227.
[17] *Ibid.*, p. 333.

forma importante a volver estorboso y obsoleto el concepto de idolatría. Para Voltaire, los chinos no son idólatras, y "la religión de los letrados, una vez más, es admirable. Nada de supersticiones, nada de leyendas absurdas, nada de dogmas que insulten a la razón y a la Naturaleza...".[18] Pero el modelo chino no solamente hace inaplicable la categoría de idolatría: acaba por relativizar el concepto mismo de religión. Releamos las páginas que dedica Montesquieu a China en *l'Esprit des lois*:[19] "Los legisladores de China [...] confundieron la religión, las leyes, las costumbres y las maneras; todo esto fue la moral, todo esto fue la virtud [...]. Pues las maneras, las costumbres, las leyes y la religión eran para ellos lo mismo." China ofrece el ejemplo de una sociedad que no establece ninguna distinción entre lo "religioso" y lo que no lo es, al fundir todo en el seno de una práctica institucionalizada, en "prácticas exteriores", en un "mismo código"... "a lo que se llamó ritos".

No obstante, la interpretación del caso chino no basta para poner en duda el concepto de religión ni en la mente cristiana de Montesquieu ni en la mente descristianizada de sus sucesores. Como tampoco bastaron las observaciones de P. Bayle (1705) sobre los pueblos sin religión o las teorías de David Hume (*The Natural History of Religion*, 1757) quien puso en duda "*the absolute necessity of religion for man*".[20] De este modo, el retroceso progresivo de la categoría de idolatría no lleva ni mucho menos al cuestionamiento de la categoría de religión. Tampoco fueron, como se ha dicho,[21] el abandono de la referencia exclusiva a las Escrituras (el *Libro de la Sabiduría*) y el examen más lúcido de las demás religiones del mundo los que provocaron ese alejamiento —el ejemplo lascasiano ofrece un indiscutible mentís—, sino más bien la ruptura con las teorías y los modos de interpretación de la escolástica medieval y renacentista. Igualmente, la difusión del concepto de politeísmo, y sobre todo de politeísmo primitivo, volvió caduca la concepción de una idolatría-degeneración al favorecer una primera rehabilitación abierta de los paganismos. Esa evolución se inscribe en el pensamiento de una época cada vez más proclive a aceptar el pluralismo religioso y a cuestionar el absolutismo. Inglaterra y los Países Bajos, protestantes, y la Francia de los filósofos dominan el terreno en tanto que España y su Imperio no solamente perdieron la influencia ideológica e intelectual que tuvieron en el siglo XVI, sino que en general se convirtieron en con-

[18] *Ibid.*, p. 114.
[19] *De l'esprit des lois* en Montesquieu (1964), pp. 644-645.
[20] Schmidt (1987), p. 24.
[21] *Ibid.*, p. 21.

sumidores clandestinos o confesos, directos e indirectos, de las ideas nuevas. El carácter "sincrético" que los extirpadores americanos, y sobre todo mexicanos, concedían a la idolatría colonial en obras que, en su mayor parte, permanecieron inéditas —aportación, para nosotros, capital en la reflexión antropológica— quedó condenado a ser ignorado y a permanecer al margen de las polémicas y los debates europeos. En cambio, el mundo hispánico debió afrontar sin cesar los asaltos de las Luces. Pero si bien es cierto que había perdido el control de los grandes debates de ideas, no dejó de participar en ellos.

El crepúsculo de la idolatría americana

La imagen que de América se formaba la Europa ilustrada era aún menos halagadora que la que se tenía en España, esa península "africana" víctima de la ignorancia y del fanatismo. Buffon veía en ella un continente joven e inmaduro, Cornelius de Pauw la poblaba de salvajes degenerados, y William Robertson de primitivos, mientras que a las civilizaciones mexica e inca se les discutía esa condición que sin embargo se habían ganado tiempo atrás.[22] El historiador español Juan Bautista Muñoz se unió a ese concierto al poner en duda a su vez el grado de desarrollo que habían alcanzado estos dos pueblos.[23] Se adivina de inmediato que estos juicios eran la contraparte de los cronistas del siglo XVI —rechazados casi unánimemente en Europa por su condición de españoles y eclesiásticos— y, de modo implícito, volvían caduco el concepto de idolatría, el cual suponía entre los indios un nivel de cultura que la Europa de las Luces coincidía en cuestionar. El historiador Muñoz no es el único peninsular que comparte esas opiniones. Antonio de Ulloa, naturalista español que acompañó a partir de 1735 a los franceses Godin, Jussieu y La Condamine en su expedición a través de los Andes del norte, se asombra de encontrar por todas partes seres miserables, sucios, embrutecidos, semejantes a "bestias irracionales", próximos al mineral por la insensibilidad que muestran a cada instante.[24] En suma, una realidad muy alejada de la que había leído en Garcilaso, hasta el grado de preguntarse si los Incas no habrían sido en realidad extranjeros llegados por casualidad a esas regiones: "la casualidad

[22] Robertson (1788).

[23] Muñoz (1793).

[24] Jorge Juan y Antonio de Ulloa, "Resumen histórico del origen y sucession de los Incas", en *Relación histórica del viaje a la América meridional* [1748], Madrid, Fundación universitaria española, 1978, pp. IV-V.

tal vez los hubiese introducido en aquellos países".[25] A la imagen idealizada y neoplatónica del inca que toma de Garcilaso, no puede más que oponer la de unas masas indígenas en donde "todas sus acciones respiraban irracionalidad". La irracionalidad de los campesinos coloniales se inscribe así en una tradición de bestialidad que los Incas, con su sabiduría, trataron de eliminar. No hace falta decir que las *élites* criollas, es decir los españoles nacidos en América, reaccionaron con gran fuerza ante esos ataques, sobre todo porque los juicios de los europeos tendían a englobar bajo el mismo desprecio a todos los habitantes de este continente, sin distinción.

En esta coyuntura de agitación intelectual, la apreciación de las idolatrías americanas debía lógicamente evolucionar. No obstante, hay que distinguir el caso del Perú del de México. El primero disponía, gracias a Garcilaso, de una imagen ya rehabilitada del pasado indígena y además reivindicada por la nobleza indígena.[26] En cierto sentido, los *Comentarios reales* habían señalado desde hacía tiempo una ruptura con la red lascasiana. En un México que vive aún bajo la herencia barroca de la *Monarquía indiana* de Torquemada, y donde la nobleza india es menos poderosa que en Perú (o, mejor dicho, está mucho más integrada a las *élites* mestizas e hispánicas), la revisión del pasado fue una tarea que cultivaron los intelectuales criollos de origen europeo. Ahora bien, esos autores toman distancia frente al término y a la categoría de idolatría y lo hacen para defender el pasado prehispánico. Algunos historiadores que se inspiraron en el caballero milanés Lorenzo Boturini (1702-1755; *Idea de una nueva historia*, 1746), como el mexicano Mariano Veytia (1718-1780), se dan en primer lugar a la tarea de desatanizar la historia prehispánica.[27] El italiano Boturini había propuesto una periodización histórica en tres épocas (divina, heroica y humana) calcada sobre la obra del napolitano Vico, y que daba cuenta de la evolución religiosa de los pueblos precortesianos. En su *Historia antigua de México*, Veytia sigue sus pasos pese a inscribirse aún en la prolongación del siglo XVII mexicano y a menudo sigue de cerca los análisis de Alva Ixtlilxóchitl. Para él, la idolatría de los indios es más una forma degradada de la religión, una decadencia natural del "verdadero culto" que una intervención demoniaca. El tema de la degeneración de

[25] *Ibid.*, p. VI.
[26] David A. Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Sepsetentas, 1973, p. 55.
[27] Boturini (1974); Veytia (1836).

las formas religiosas que desarrollaron Herder y Schlegel[28] en la época romántica ocupa ya en Veytia un sitio importante. Se destaca no solamente la tesis del monoteísmo indígena original, sino también la de la evangelización precortesiana y las numerosas semejanzas que encuentra entre el catolicismo y las religiones prehispánicas.[29] Si aparece la idolatría, es debido a la ignorancia y a las artimañas de los sacerdotes. El proceso de degradación de lo religioso (que Veytia encuentra también en el desarrollo de la historia de la Iglesia) no es una idea nueva. Recordemos cómo Las Casas atribuía a la malicia de los "ministros del diablo" la perversión de las luces naturales... Pero Veytia la disocia de su trasfondo demoniaco.[30] Es como si, tras haber privilegiado durante mucho tiempo la interpretación idolátrica y satánica del pasado amerindio, se la abandonara para descubrir en él la otra vertiente de lo religioso: el cristianismo y la intervención de la divina Providencia. Es el enfoque inverso, en muchos aspectos, a las posiciones anteriores, aunque igualmente descabellado: mientras que Torquemada consideraba que los indios atribuían al demonio los nombres que por derecho le correspondían a Dios, Veytia ve en esa práctica y esa homonimia el argumento de un monoteísmo antiguo válido para México y Perú por igual. Pero ese razonamiento tenía raíces muy antiguas, pues desde el siglo XVI había interés por las manifestaciones posibles de una evangelización remota y apostólica de la que habían podido conservar el recuerdo las figuras de Topiltzin-Quetzalcóatl y Viracocha. De este modo, cuando el italiano Boturini afirma estar convencido de que Santo Tomás y Quetzalcóatl son una y la misma persona, recoge una pista que ya se había seguido en el siglo XVII (Sigüenza y Góngora y, antes de él, el peruano Calancha). Pero lo hace con una convicción y una fuerza que, al radicalizarse, permitían a uno de los ideólogos de la independencia mexicana, fray Servando Teresa de Mier, incluir todo un periodo del pasado precortesiano en la "verdadera religión".[31]

Esta manipulación de lo "religioso" no es más inocente de lo que lo había sido en el siglo XVI el "descubrimiento de la idolatría". Está llena de resonancias ideológicas y políticas. Visiblemente,

[28] J. G. Herder, "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", en *Sämtliche Werke*, XIII, Berlín, Suphan, 1887; F. Schlegel, "Über die Sprache und die Weisheit der Inder", en *Kritische Ausgabe*, VIII, Munich, 1975.

[29] Margarita Moreno Bonett, *Nacionalismo novohispano*, México, UNAM, 1983, pp. 69, 73.

[30] *Ibid.*, p. 83.

[31] Mier (1981).

la desatanización de la historia prehispánica responde menos a la influencia de las Luces que al surgimiento de un sentimiento nacionalista en México. La nueva red religiosa no es sólo un nuevo avatar de la lectura del pasado. Constituye uno de los fundamentos históricos del rechazo a la sujeción o a la supuesta inferioridad americana, en la medida en que implica que este continente ha participado plenamente en la historia universal en lugar de quedarse como conservatorio infernal de idolatrías satánicas.

Otras obras, a pesar de que evitan caer en uno u otro excesos, corroboran la evolución decisiva de la mirada de los historiadores y revelan por qué para la recuperación del pasado precortesiano con fines políticos y polémicos era necesario abandonar o arrinconar el concepto de idolatría. Es significativo, por ejemplo, que el término religión predomine de manera indiscutible sobre el de idolatría en el jesuita Francisco Javier Clavijero en su famosa *Storia antica del Messico* (1780).[32] Lector de Fontenelle y de Montesquieu, el jesuita sigue reprobando ese "agregado de errores y de prácticas supersticiosas" que constituye la religión de los mexicanos. Cierto es que condena el "culto idolátrico", "la vanidad de su culto, la superstición de sus ritos, la crueldad de sus sacrificios".[33] Pero, al igual que Las Casas, concede a los cultos americanos una superioridad moral sobre los paganismos antiguos. Dedica incluso su *octava disertación* a esa confrontación, sin apartarse demasiado, por cierto, de los argumentos lascasianos, de no ser por el papel absolutamente mínimo que le reconoce al demonio. En otras palabras, Clavijero se niega formalmente a hacer del diablo el principal agente de la historia precortesiana. Más aún: atribuye esa interpretación a la "mente supersticiosa" de los antiguos cronistas o a las supercherías preparadas por los clérigos paganos.[34] Lo cual debió de estremecer el espíritu de Joseph de Acosta.

El abandono del término idolatría cede el paso además a una visión que sigue siendo marcadamente estereotipada y que está construida sobre modelos eclesiásticos y académicos. Y esto es en última instancia lo esencial para nosotros. El jesuita no vacila en analizar los "dogmas de su religión": el Ser supremo, el alma; en descubrir dioses de la Providencia, "héroes" o "semidioses"; en exhumar apoteosis y metamorfosis; en hablar de "mitología" ¡y aun de metempsicosis! Su exposición de los tres grandes ritos de transición ("ritos en el nacimiento de los hijos, en sus matrimonios y en sus funerales")[35] reposa en una división tan evidente que aún hoy

[32] Clavijero (1976).
[33] *Ibid.*, p. 200.
[34] *Ibid.*, p. 66.
[35] *Ibid.*, pp. 147, 150, 193-199.

la utilizamos. Y así es como, de la idolatría mexicana, pasamos a la religión de los mexicanos, dentro del marco de una rehabilitación del pasado precortesiano que se convierte en una forma de Antigüedad clásica.

¿Quiere decir entonces que los eruditos mexicanos abandonaron el término idolatría? En la pluma de Antonio León y Gama subsiste en la disertación arqueológica que hace en 1792 sobre dos insignes monumentos de la cultura mexica: *las dos piedras*, es decir, la estatua de la Coatlicue y la piedra del calendario.[36] Pero aunque el término neutro de religión alterne con el calificativo reprobatorio "de ciega idolatría", la mirada distingue claramente la idolatría antigua de la idolatría-sobrevivencia. Y, sobre todo, manifiesta por primera vez una curiosidad de arqueólogo que rompe a la vez con el enfoque del teólogo y del cronista. León y Gama trata de interpretar objetos y de salvaguardar su memoria en lugar de destruirlos como en el siglo XVI. Por ello no es casual que el autor de la *Descripción histórica y cronológica* invoque abiertamente el ejemplo de Carlos III quien, durante su reinado napolitano, fundó el museo de Portici (Herculanum) y alentó las excavaciones de Pompeya.[37]

El dominico José Servando de Santa Teresa Mier es mucho más audaz y habría que situar su obra en los tiempos difíciles que precedieron a la independencia de México. En un sermón estruendoso de diciembre de 1794 y en su *Dissertación sobre la predicación* (hacia 1811), Mier sostuvo también la teoría de la evangelización antigua de los indios, que atribuyó al apóstol Santo Tomás: "Los indios ya cristianos habían adorado la imagen de la Virgen de Guadalupe durante 1750 años en el Tepeyac donde el apóstol había construido la iglesia."[38] Esto le permite proponer la hipótesis de una alteración histórica de su religión. Mejor dicho, la idolatría sería en realidad una acusación errónea, análoga a la que los protestantes hacen contra los católicos:[39] los españoles se equivocaron, "los españoles se han empeñado en hacer diablos y aun hallar los dioses de los romanos". Mier identifica decididamente a Santo Tomás y a Quetzalcóatl y rechaza las semejanzas entre los panteones propuestas por Torquemada. "En fin ¿por qué hemos de llamar idólatras y no cristianos a los indios de Yucatán

[36] León y Gama (1792). El monolito de Coatlicue representa a una diosa de la Tierra, mientras que la piedra del Sol simboliza el calendario ritual de los mexicas. León y Gama se dedicó a estudiar su simbolismo.
[37] *Ibid.*, p. 4.
[38] Brading (1976), p. 69.
[39] Mier (1981), III, p. 52.

que todos estaban bautizados en nombre de la Trinidad y veneraban las cruces? ¿Por qué hemos de llamar idólatra al emperador Netzahualcoyotl que prohibió los sacrificios humanos y levantó templos al dios creador? ¿Por qué hemos de llamar idólatras a los totonacas y mextecas?" Si los indios son idólatras, después de todo "¿el pueblo menudo católico no es un idólatra material generalmente por su ignorancia?"[40] Eco lejano pero probable del razonamiento volteriano, esa frase vuelve molesto e impropio el calificativo de idólatra cada vez que se pretende aplicarlo a las sociedades de antes de la conquista y tiende a demostrar una vez más que México no le debía nada a España, ni siquiera el cristianismo.[41] Por más delirantes que parezcan hoy estas interpretaciones, habían de contribuir a forjar la conciencia nacional mexicana al rehabilitar la civilización y la religión de los antiguos mexicanos. Sin embargo, para nosotros constituyen uno de los resultados de nuestra investigación: a saber, el vaciamiento del concepto de idolatría y la ruptura radical con la red lascasiana tal como la había manejado y difundido el franciscano Torquemada. Abandono que da como resultado no la denuncia de la categoría de religión sino un cambio de etiqueta, un simple deslizamiento de una casilla a otra: los antiguos mexicanos son sacados de la idolatría y enrolados en la "verdadera religión" (!). Como por un efecto de rotación en torno al objeto que se obstina en construir la red idolátrica da paso a una red religiosa.

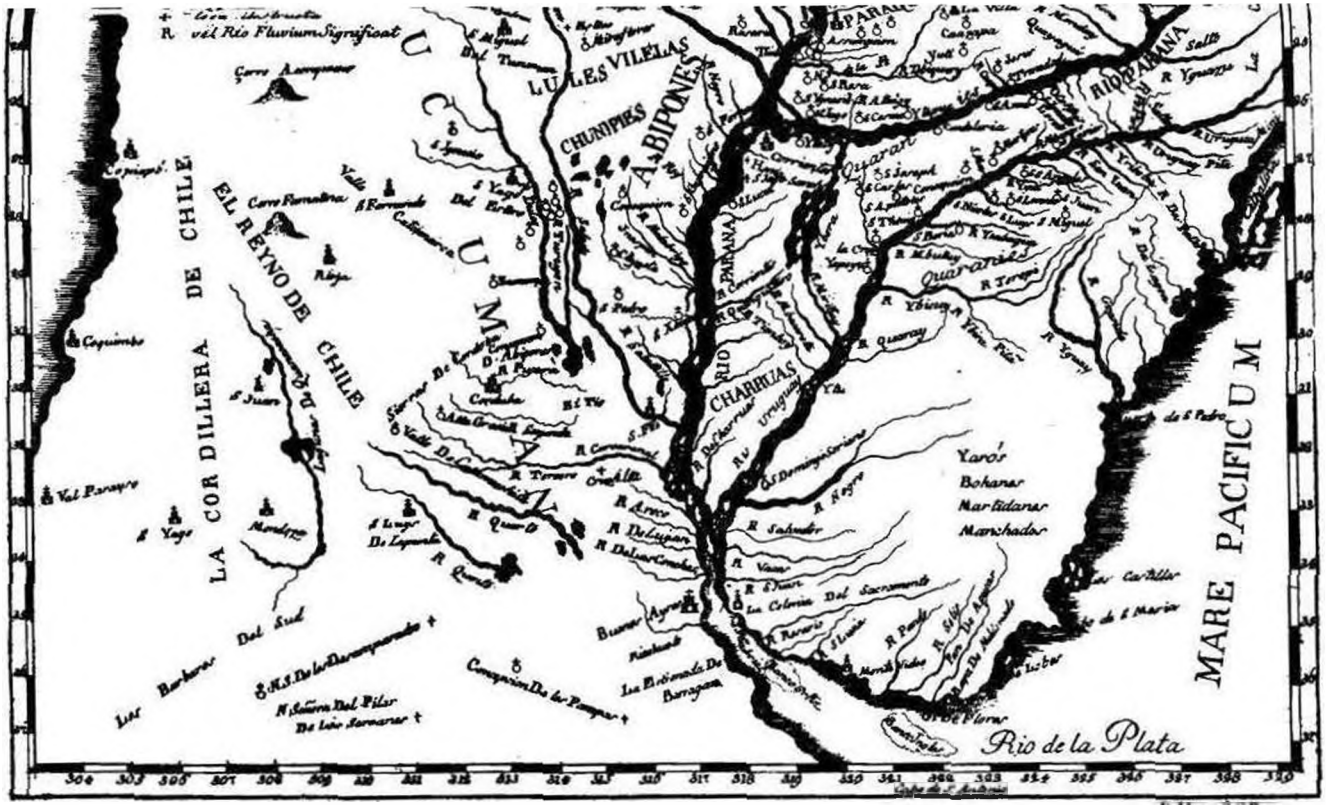
De la idolatría al retraso

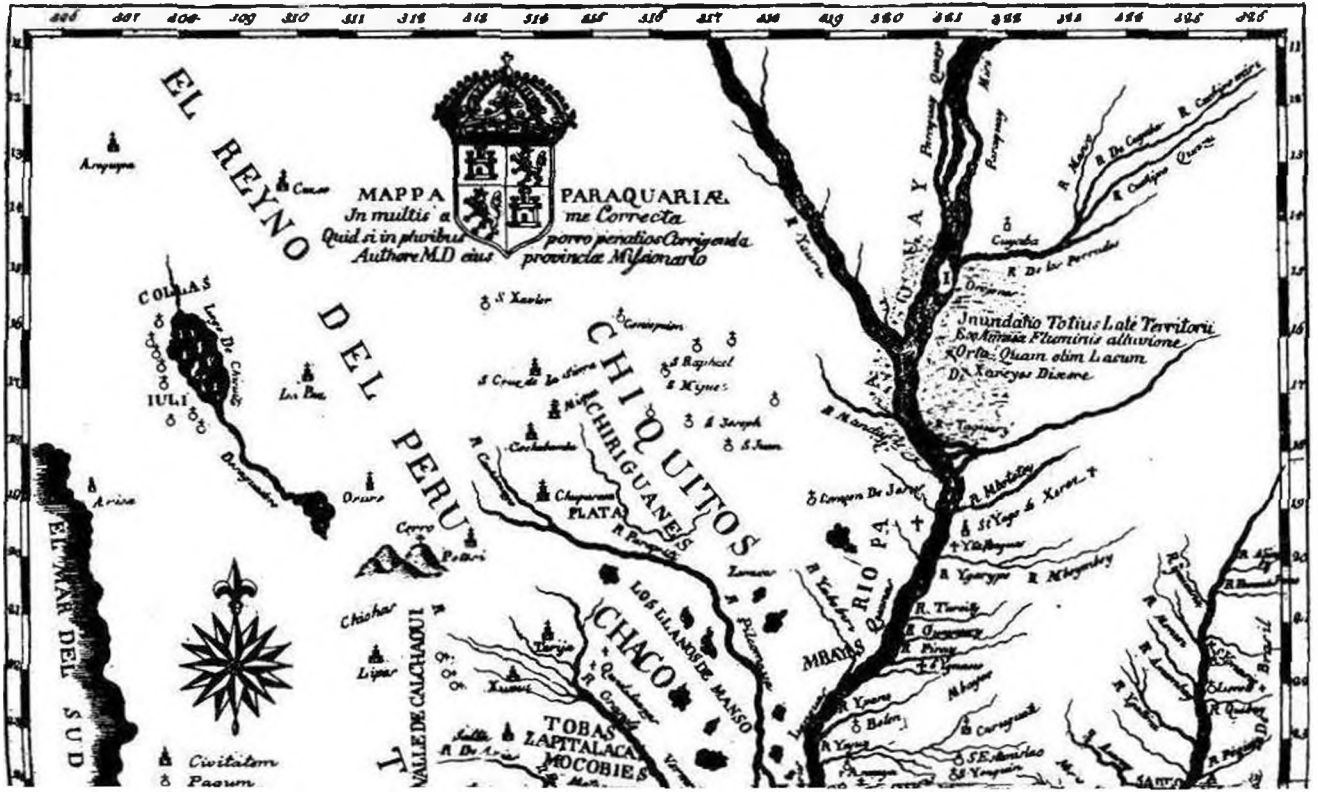
¿Qué sucede mientras tanto con la idolatría colonial? ¿El siglo XVIII sigue haciendo extirpaciones o pretendiendo hacerlas? En realidad, todo sugiere que terminan esas veleidades y que en toda la América hispánica triunfa una opinión que ya se afirmaba en el siglo XVII: el retraso de las poblaciones indígenas. Los indios no son más que unos ignaros, seres intelectualmente inferiores y físicamente repugnantes, redimibles o no según el humor y las convicciones del observador: "Lejos de ser hermosos son positivamente de un aspecto desagradable, malísimo color, toscas facciones, notable desaliño cuando no es desnudez, ninguna limpieza, menos cultivo y racionalidad."[42] A la curiosidad insaciable de los extirpadores

[40] *Ibid.*, p. 50.

[41] Benjamin Keen, *The Aztec Image in Western Thought*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1971, p. 304.

[42] Jorge González de Castaneda, *Representación humilde en favor de sus naturales*, México, 1771, citado en Brading (1976), p. 41.


LA COR DILLERA DE CHILE
EL REYNO DE CHILE
U C U M A
LULES VILELAS
CHUNIPIES
A. BIPONES
RIO PARANA
CHARRUAS
Yarós
Bohanas
Martidanas
Marchadas
MARE PACIFICUM
Rio de la Plata


MAPPA PARAQUARIÆ.
In multis a me Correcta
Quid si in phribus porro penatios Corrigenda
Authore M.D eius provinciae Missionario
EL REYNO DEL PERU
CHIQUITOS
CHIRIGUANES
PLATA
CHACO
LOS ILANOS DE MANSO
TOBAS
LAPITALACA
MOCOBIES
MBAYAS
RIO PA
GUAY
Paraguay
Paraguay Quaesor
Inundatio Totius Latè Territorii
Ex Annuae Fluminis alluvione
Orta: Quam olim Lacum
Dici Xarcyas Dixere
EL MAR DEL SUD
COLLAS
IULI
Arica
Arequipa
Cuzco
Oruro
Potosi
Cerro
Chichas
Lipez
Tarija
Xujuy
VALLE DE CALCHAQUI
Civitatem
Pagum
S. Xavier
S. Raphael
S. Joseph
S. Joan
Chuquisaca
Cochabamba
Santa Cruz de la Sierra
Los Pas
Cumana
Caracas
Cuzco
Tucuman
Santa Fe
Brasil

la sucede a menudo una especie de indiferencia por las costumbres de los indios, quienes desde entonces parecen estar integrados con mayor o menor éxito en una red de obligaciones que se expresan en las confraternidades, el sistema de las cargas municipales y las numerosas fiestas que se realizan en honor de los santos patronos.

Tomemos como ejemplo las reacciones que provocó un movimiento mesiánico abortado que, no lejos de la capital mexicana, estuvo a punto de encender los campos indígenas hacia 1761. Las fuentes contienen un abundante material que da testimonio de la prodigiosa riqueza creadora y las ambiciones políticas de ese movimiento.[43] Sin embargo, uno se siente confundido por la actitud de las autoridades encargadas de seguir el asunto. Este es por varios motivos ilustrativo del espíritu de una época. El juez eclesiástico comisionado por el arzobispado rechaza definitivamente la acusación de idolatría y herejía. Afirma no haber encontrado ninguna huella de ídolos o de "ceremonias gentiles". Mientras que un siglo antes esa rebelión habría colmado a nuestros extirpadores al inspirarles la más ardiente inculpación, el movimiento se ve ahora privado de sus elementos dramáticos y se atribuye a la ignorancia de "una gente sin instrucción, con ninguna o mui escasa noticia de los principales misterios y dogmas de nuestra cathólica religión". Seres inestables, incapaces de captar la incompatibilidad de sus errores con la fe, sumidos en un amasijo de aberraciones, en "aquella increíble inconexión de sus desatinos, sin apariencia siquiera de verosimilitud y antes bien llenos de repugnancia y contadicciones entre sí mismos". Y entonces se nos despliega una lista de las contradicciones encontradas entre los dirigentes del movimiento: la mezcla de monoteísmo y de politeísmo, la iconoclastia y el culto de las imágenes, el rechazo de las oraciones para los muertos y de la creencia en el purgatorio... Y surge así la compasión por las masas engañadas por el dirigente, "esta pobre gente", incapaz de oponerse a las enseñanzas del maestro, librada a una "tan monstruosa preocupazión". Pese a ello, el juez rechaza la opinión de quienes rebajan a los indios a la categoría de seres insensatos y carentes de racionalidad, para atribuir sus apartamientos a la explotación que sufren y a la falta de instrucción. Actitud ilustrada y paternalista que merece un examen crítico de las condiciones de existencia de las poblaciones indígenas en la segunda mitad del siglo XVIII, acompañado de un llamado a la difusión de la instrucción. Sucesivamente se echa la culpa a la insuficiencia y la incompetencia de los curas, a la de los "fiscales"[44] y maestros de escuela y al

[43] Gruzinski (1985).

[44] Los fiscales designados por los curas o las autoridades indias era indígenas encargados de la vigilancia espiritual de la comunidad.

ausentismo del clero. Tras una glorificación dedicada a los beneficios de la educación ("la niñez rectamente educada hace la juventud modesta y bien morigerada y a la vez exemplar y proficua"), se propone una solución que anhelaban la Corona y la jerarquía: nada menos que la hispanización de la población indígena y la multiplicación de las escuelas de castellano. "Procurando aplicar estos dos eficacíssimos remedios de instrucción a la *inculta* nación de los indios ella convalecerá en pocos años de la *enfermedad de la ignorancia* que la aflige y dará muchos individuos hábiles que sirvan considerablemente al público."[45] Sustitúyase *inculta* por *idólatra* y hágase seguir la palabra *enfermedad* del término *idolatría* en lugar de *ignorancia* y se tendrá el discurso de los extirpadores del siglo XVII. No hay mejor manera de captar cómo las Luces barren con el vocabulario antiguo e introducen nuevas preocupaciones que sustituyen al hombre por la trascendencia. En lugar de idolatría se habla ahora simplemente de "usos o abusos y costumbres", "prácticas" más o menos perniciosas,[46] a las que a menudo se considera "irremediables". Aun la hechicería está en trance de no ser ya tomada en serio: "El que haya tantos hechiceros y tantas hechicerías como el vulgo piensa, es aprehensión propria de la rudez del vulgo"[47] Todo ello dicho por gente de la Iglesia. Es imposible además no pensar en la resonancia que pudo tener en América la obra del benedictino español Benito Feijoo, cuyo *Teatro crítico universal* (1727-1741) denuncia incansablemente las supersticiones populares y "las piadosas imaginaciones propias de la plebe ignorante"[48] de una España que se abre aún con timidez a las Luces.

En los Andes, Jorge Juan y Antonio de Ulloa, los autores de *Noticias secretas* (que se publica apenas en 1826),[49] llegan a conclusiones semejantes: la educación debería mejorar la suerte de los indios, supondría también el abandono de la lengua indígena, el quechua, al que se acusa de confinar a esas poblaciones a la marginalidad y de impedir la comunicación entre el mundo indígena y el resto de la colonia. En las ciudades, al contrario, los indios están obligados a hablar el castellano y por lo tanto a salir de su círculo reducido. Otros ritmos, otras ocupaciones arrancan al indio de su condición: convertido en barbero, zapatero, artesano o carpintero, queda preso necesariamente en otras redes de

[45] *Archivo general de Indias* (*Sevilla*), México, 1696, fol. 65.

[46] Pérez de Velazco (1766), p. 85.

[47] *Ibid.*, p. 83.

[48] Citado en Manuel Tuñon de Lara, *Historia de España*, VII. *Centralismo, Ilustración y Agonía del antiguo régimen*, Barcelona, Labor, 1984, p. 352.

[49] Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Noticias secretas de América* [1826], Madrid, Turner, 2 vols., 1982.

sociabilidad y participa de la modernidad y la agitación de la vida citadina frente a la cual las historias antiguas se desvanecen para siempre. Como en España, donde la gente del campo no tiene más que una visión pobre del mundo, los indios, debido a su lengua, son prisioneros de la ignorancia y ninguna "comunicación instructiva" puede ayudarlos a salir de las tinieblas en que los ha sumido su condición. Dos siglos después de Pedro Ciruelo, quien había redactado, como recordaremos, un *Tratado de las supersticiones y las idolatrías del campo español*, los hombres de las Luces regresan al tema del atraso y la oposición entre citadinos y rústicos añadiéndole un toque moderno: la importancia de la comunicación y de los intercambios en una sociedad pluriétnica en la que la mezcla inevitable de las poblaciones puede, en vez de ser un obstáculo, convertirse en fuente de progreso.

Es cierto que no todos comparten esa benevolencia paternalista. Sin embargo, todos coinciden en juzgar el "retraso" de las poblaciones indígenas en términos sociales y culturales —"políticos" como se decía entonces— y no más "idolátricos". Los estragos de la embriaguez, los malos tratos y la corrupción figuran, junto con la ignorancia, entre los males, los "accidentes mortales" que aquejan a estas poblaciones y que tratan de corregir las autoridades ilustradas. La idolatría, en su acepción del siglo XVI o en la versión de los extirpadores mexicanos del siglo XVII, designaba las manifestaciones paganas de una sociedad compleja o la monstruosa habilidad del hereje. En ambos casos era un gran honor el que se le hacía a estas poblaciones miserables, a estas masas anónimas, feas y sin pasado de las que hacían esfuerzos por distinguirse cuidadosamente frente a la opinión europea las *élites* ilustradas de los territorios americanos.

Desde luego habría que situar esas preocupaciones y esas actitudes en el marco de la monarquía ilustrada de los Borbones que, en la segunda mitad del siglo XVIII, trata de reunir despotismo e ideas nuevas para renovar y "modernizar" su Imperio colonial. El Estado le impone a la Iglesia sus objetivos e intenciones, los prelados vean por la "felicidad" de los indios y se comportan como altos funcionarios de la Corona en un mundo cada vez más dominado por la secularización. En otro momento mostramos la obstinación con la que el México de las Luces, la Iglesia y el Estado, habían reprimido de consuno las manifestaciones de las culturas populares (indígenas, mestizas o españolas) y fomentado en todas partes la instrucción primaria.[50] Pese a la prohibición que pesa sobre los escritos de los filósofos en la América

[50] Gruzinski (1988).

española, sus ideas se introducen a través de los administradores y del personal abierto a las Luces y a la modernidad que simboliza Francia. Se acabó la era de la evangelización y la cristianización. Ahora se persigue con mayor obstinación a los jesuitas que a los idólatras. Pero sobre todo —y esto es lo esencial para nosotros— la idolatría ha dejado de tener cartel en el mundo culto. Cierto es que algunos curas y autoridades siguen empleando el término, pero lo hacen más por rutina que por convicción. La idolatría sirve cada vez menos para percibir el pasado precortesiano y explicar los extravíos de los "pobres indios" del siglo XVIII. En el mejor de los casos, se les tacha de "supersticiosos" en el sentido en que superstición rima con ignorancia y en la medida en que, en México, y quizá en menor grado en los Andes, la debilidad de las tradiciones orales, el olvido de las cosas antiguas y el desarrollo de un cristianismo indígena hacen cada día más improbable el retorno de la idolatría.

FETICHE Y FETICHISMO: EL RELEVO

Los religiosos españoles y los conquistadores aplicaron inicialmente el término idolatría a las sociedades precolombinas. Ésa fue la labor del siglo XVI. Los curas extirpadores del siglo XVII, por su parte, modificaron los alcances de esa categoría para estigmatizar los comportamientos, las prácticas y las creencias que se oponían al cristianismo o se mezclaban con él: la idolatría colonial designa entonces la contraaculturación o el "sincretismo". Justificación sucesiva para la conquista de América, para la evangelización, la opresión colonial, el exterminio de las poblaciones indígenas, la represión de las "sobrevivencias" paganas y la zonificación de las sociedades locales, la idolatría proporcionó continuamente coartadas tan cómodas como variadas. Empleada como red, permitió asimismo localizar puntos en las culturas indias, circunscribir territorios que había que destruir u obligar a la cristianización. En cambio, da la impresión de que el siglo XVIII hispánico acabó por agotar sus virtudes estratégicas, justificadoras y explicadoras sobre todo porque formaba parte de un discurso teológico en retirada en la Europa de las Luces. No es que la categoría se borre por completo, ni siquiera que desaparezca en la evangelización de otras tierras lejanas. Los misioneros del Pacífico partirán también a hacer la guerra a los ídolos y las idolatrías en pleno siglo XIX.[51] ¡Y esos mismos misioneros, católicos posconciliares o pro-

[51] En la Polinesia, en el siglo XIX, por ejemplo.

testantes, europeos o anglosajones, saben también utilizar ese lenguaje hoy en día cuando se lanzan contra los cristianismos indígenas de América Latina!

Y si la idolatría deja de tener cartel, ¿cuál es el concepto que la reflexión ilustrada se propone acuñar en el campo de las ideas nuevas? El desgaste del concepto de idolatría es contemporáneo del lento ascenso del concepto de fetichismo, cuya historia es igualmente compleja.[52] Nos limitaremos a mencionar dos o tres ejemplos que bastarán para ilustrar esa afirmación. La palabra fetiche (*fetisso, feitizo,* del latín *facticius*) es antigua pero el concepto es de origen portugués; surge al contacto con los negros de África, que los portugueses habían explorado en el siglo XV, se desarrolla en el siglo XVII en la pluma de los comerciantes holandeses que los suplantan e inspira al presidente Charles de Brosses su famosa obra *Du culte des dieux fétiches* (París, 1757-1760). Es un concepto nuevo, sin precedente, acuñado en un contexto sociocultural determinado: el de las factorías y las transacciones comerciales en la costa africana, a diferencia del ídolo y de la idolatría, que son producto de una larga serie de herencias culturales e intelectuales.

La herencia predominó sobre la novedad durante mucho tiempo. Ni la experiencia africana de los portugueses ni la de las Islas (recordemos el concepto de *cemí* puesto en circulación por Colón, Pané y Pedro Mártir) pesaron sobre la reflexión de Occidente en el siglo XVI, el que se contentó con tomar de la herencia antigua y mediterránea los elementos para comprender a América. El camino que siguió no es indiferente: la idolatría designaba la diferencia limitando al máximo la desviación; la idolatría es la civilización más el diablo, o la civilización sin el verdadero Dios y con el culto (desviado) de las imágenes, mientras que el fetiche debía designar lo arcaico, lo preidolátrico, las prácticas y los objetos elegidos por la imaginación errante de los salvajes al azar de los encuentros. "El fetichismo pertenece al género de las cosas tan absurdas que puede decirse que ni siquiera dejan lugar al razonamiento que intenta combatirlas. Con mayor razón sería difícil alegar las causas posibles de una doctrina tan insensata."[53] El fetichismo está construido inicialmente sobre la materialidad física de un objeto (y la relación que se establece con él), mientras que la idolatría no requiere forzosamente el ídolo y forma parte de un discurso cuya lógica es finalmente la nuestra... Y es que, en

[52] Pietz (1987).

[53] Presidente De Brosses, citado en "Objets du fétichisme", *Nouvelle Revue de psychanalyse*, 2, París, PUF, 1970, p. 132.

realidad, como mostraremos en una próxima obra,[54] el concepto de ídolo, establecido por el Antiguo Testamento, prisionero de la relación significante/significado y del concepto de sustituto, es pobre, repetitivo, estereotipado y finalmente tan poco satisfactorio para la mente como poco operante en la práctica. El fetiche ofrecía desde fines del siglo XVIII otras posibilidades (y otros callejones sin salida) a la filosofía y a la antropología, por no mencionar la sorprendente descendencia marxista —en torno a la idea de reificación— y freudiana —en torno a la idea de sobrevivencia infantil—. En ese momento —el siglo XVIII— el presidente De Brosses difunde el término fetichismo y lo convierte en la expresión, entre los pueblos primitivos, de un culto directo, que se rinde de modo inmediato a objetos, plantas o animales.[55] La periodización de lo "religioso" incluirá desde entonces el fetichismo —el fetiche es anterior al dios, el fetichismo al politeísmo...— sobre todo porque es fácil estudiar sus manifestaciones ya que para conocer la religión de los primitivos basta con ir a observar a los salvajes que subsisten.[56]

Fetiche o ídolo, lo esencial, lo "religioso", persiste. Nunca hasta entonces se había prendido tan bien con alfileres a las sociedades mexicanas en las casillas de la historia de las religiones como en la *Storia antica* del jesuita Clavijero. La idolatría se ha vaciado. La polémica ya no está de moda, como tampoco el veredicto edificante y moralizador. Quedan la "religión" y lo "religioso", conceptos que se siguen endosando incansablemente a las poblaciones recién descubiertas. Basta recorrer la descripción que nos hace Bougainville de la religión de los indígenas de Tahití. Con pocas excepciones, a 250 años de distancia y pese a una buena dosis de Ilustración, se tiene la impresión de estar leyendo a Colón cuando llegó a las Islas o al mismo Cortés desembarcando en Cozumel:

> Es muy difícil hacer aclaraciones sobre su religión. Hemos visto que tienen unas estatuas de madera a las que tomamos por ídolos; pero ¿qué culto les rinden? La única ceremonia religiosa de la que hemos sido testigos se refiere a los muertos [...]. Le hicimos muchas preguntas sobre su religión a Aotourou y creímos comprender que en general sus compatriotas son bastante supersticiosos, que los sacerdotes tienen entre ellos la más temible autoridad, que independientemente de un ser superior llamado Eri-t-Era, el Rey del Sol o de la Luz, ser al que no representan con ninguna imagen material, aceptan varias di-

[54] Serge Gruzinski, *La Guerre des images*, por publicarse.

[55] Jean Pouillon, en *Fétiches sans fétichisme*, París, Maspero, 1975, pp. 109-110.

[56] A. M. Iacono, *Teorie del feticismo, il problema filosofico e teorico di un "immenso malinteso"*, Milán, Dott. A. Giuffré editore.

vinidades, unas bienhechoras y otras malévolas [...]. Cuando la Luna presenta cierto aspecto [...] sacrifican víctimas humanas.[57]

Y así por el estilo...

Ha terminado la pasión evangelizadora. Es el Sol sin Satanás. La isla se describe como el "jardín del Edén [...] una llanura de praderas cubiertas por bellos árboles frutales y atravesada por pequeños ríos que le dan una frescura deliciosa [...]. Un pueblo numeroso goza allí de los tesoros que la Naturaleza vierte a manos llenas sobre él..."

Pero la mirada "ilustrada" ¿es en verdad tan distinta de la del siglo XVI o del nuestro? Nada parece menos seguro. Nos sentimos casi tentados a utilizar por nuestra cuenta la afirmación que el genio de Diderot pone en boca del tahitiano Orou en su *Supplément au voyage de Bougainville*. Al responder a las preguntas de un sacerdote católico (el evangelizador "en servicio"), el indígena le expresa su perplejidad: "Yo no sé qué es eso a lo que tú llamas religión."[58]

Misión

Mucho antes de que Bougainville llegue a Tahití en la época en que José de Arriaga, Hernández Príncipe y muchos otros extirpaban las idolatrías en Perú, la Compañía de Jesús fundaba, en la región comprendida entre los cursos medio y superior de los ríos Paraná y Paraguay, un Estado autónomo formado por varias aldeas (reducciones) habitadas por indios guaraníes que vivían bajo la protección de los padres. Experiencia social sin precedente, las "reducciones" del Paraguay constituían verdaderos enclaves que escapaban al control de las autoridades militares y civiles de Asunción y Buenos Aires, así como a las instrucciones de los mamelucos, nombre que se daba a los cazadores de esclavos portugueses. Mundo utópico donde el dinero, la embriaguez y las riñas eran algo desconocido y donde unos hombres que anteriormente habían sido caníbales y belicosos se entregaban pacíficamente a los trabajos manuales, la agricultura y la música barroca. Estas misiones ilustraban de maravilla lo que el padre Muratori llamó "*il cristianesimo felice*" y Bougainville consideró "las leyes de las misiones como el modelo de una administración hecha para

[57] Bougainville, *Voyage autour du monde*, París, UGE, Col. "10/18", 1966, pp. 214-215.

[58] Denis Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, en Bougainville (1966), p. 453.

dar a los hombres felicidad y sabiduría".[59] Sin embargo, los intereses comerciales de los españoles y los portugueses, entre otras cosas, llevaron a la Corona de España a rectificar bruscamente su política. Tras una serie de presiones considerables las reducciones fueron disueltas o destruidas por la fuerza, parte de su territorio fue cedida a Portugal y en 1767 se decretó la expulsión de los jesuitas de todo el continente.

Esos hechos históricos son bien conocidos debido a las pasiones que despertaron en Europa y la América colonial, y no es nuestra intención volver a abordarlos ni tratar de apreciar las consecuencias que pudo tener la salida de los misioneros sobre el destino de los guaraníes y el conjunto de las tribus de la región. Lo que nos importa aquí es más bien seguir los avatares de lo "religioso" como doctrina y como herramienta intelectual en una época en la que la influencia de la Iglesia comienza a perder terreno y, por añadidura, donde los misioneros tienen que enfrentarse a pueblos a los que califican de "bárbaros" y que escapan a cualquier interpretación idolátrica. De este modo, los jesuitas debieron concentrar sus esfuerzos en dos frentes radicalmente opuestos: el de los "malos" cristianos y el de los salvajes.

En el siglo XVIII las reducciones de los indios guaraníes son ya cosa del pasado, pero la actividad misionera prosigue más allá de esa región y se extiende a toda la Paracuaria, denominación latina del Paraguay de los jesuitas, cuyos límites rebasaban los de Paraguay propiamente dicho. En efecto, abarca las praderas y los bosques del Chaco, que ocupa una parte de los actuales Argentina, Bolivia y Paraguay, Tucumán, en el noroeste argentino a orillas de las estribaciones andinas, y se confunde al sur con las pampas próximas a Buenos Aires e incluso con la inmensa Patagonia hasta el estrecho de Magallanes. Es decir que los jesuitas conciben su territorio de misión en una perspectiva muy amplia. Exageración absolutamente legítima, puesto que Felipe V, preocupado por conocer mejor las costas del Atlántico del sur, envió en 1745 una fragata encargada de levantar el censo de los puertos naturales y los campamentos de los patagones; en ella viajaban tres jesuitas ilustrados. Tras largas semanas de navegación, los españoles descubrieron una tierra azotada por los vientos en donde los sacerdotes desembarcaron en busca de seres humanos, no encontraron allí más que una sepultura grosera, adornada con tiras de lana y en cuya cercanía yacía el cadáver de un caballo. La expedición no se consideró vencida y siguió avanzando hasta las Malvinas, inadecuadas para cualquier asentamiento humano debido a los rigores del clima.

[59] Bougainville (1966), p. 105.

Por último, los viajeros costearon la Tierra del Fuego, poblada por salvajes simiescos, en la que atracaron obligados por el desastroso estado de la quilla del barco.

Como sus antecesores, esos misioneros modernos son hombres de acción y están acostumbrados a adaptar las enseñanzas teológicas a las realidades concretas. No obstante, esas semejanzas no deben ocultar las diferencias debidas al contexto histórico y a la libertad de acción que les concedió el rey. Los extirpadores eran en Perú la pieza clave del poder colonial; en cambio, los jesuitas de las Luces actúan según sus propios intereses, que en la mayor parte de los casos se oponen a los de los gobernadores y de los colonos españoles. El rey de España, después de Dios, es su único interlocutor. Por eso sus escritos están salpicados de críticas al orden establecido y alcanzan una violencia que los hace claramente subversivos. Esta autonomía se acentúa por el carácter cosmopolita del reclutamiento de los sacerdotes; se trata en su mayor parte de extranjeros, como Dobrizhoffer o Paucke, que avivan con sus comentarios las reacciones antiespañolas de la Compañía que llevarían al enfrentamiento final con las autoridades coloniales.

Asimismo, los indios de Paracuaria son muy diferentes de todos los idólatras con los que se habían topado la Iglesia y los españoles. Contrariamente a los mexicanos y peruanos, los pueblos de la América austral son verdaderos salvajes. Es cierto que Occidente había descubierto bárbaros en América desde el siglo XVI. En Nueva Granada, las behetrías occidentales habían servido de valedores a los incas civilizados. Sobre la franja costera de Brasil, franceses y portugueses habían descubierto a los feroces tupinambas que "seguían su inclinación natural sin someterse a leyes superiores",[60] al norte de México y en la Amazonia, en las fronteras de Imperios civilizados, reinaba el desorden salvaje. Todas estas tribus eran igual número de ejemplos desconcertantes de sociedades sin dios ni templo (lo que por otra parte era congruente con la red lascasiana), que poseían según el caso y el observador algunas intuiciones sobre la inmortalidad del alma, el bien y el mal. Los salvajes de la América austral pertenecían, pues, a ese grupo numeroso de indios sin idolatría.

No obstante, los salvajes de Paracuaria presentan una originalidad propia, igual que la forma en que se los ve en el siglo XVIII difiere de la forma en que se veía a los caníbales del continente. Para empezar, son anacrónicos. Habían transcurrido más de dos siglos desde la conquista: ha terminado la época de los procesos inquisitoriales y de la detección de idolatrías rurales definitiva-

[60] Clastres (1987), citando a Nobrega, p. 65.

mente integradas, de una u otra manera, a un catolicismo más o menos tranquilizador. El espíritu de las Luces ha llegado a tierras americanas, pero los salvajes están excluidos de los debates y las políticas que evocamos brevemente. En el extremo sur del continente, las fronteras que separan las ciudades y los establecimientos coloniales de los bárbaros no están bien protegidas contra las incursiones de éstos, lo que hace particularmente azarosos el transporte, las comunicaciones y los intercambios comerciales. El anacronismo de los indios del Chaco y la Patagonia no se expresa en términos de retraso cultural sino de primitivismo. Esos pueblos que amenazan a cada instante la estabilidad colonial son en su mayoría nómadas que viven de la caza y del saqueo, "como gitanos no tienen estación fija".[61] Con la adopción masiva del caballo aumenta su movilidad, transformando las praderas argentinas en un inmenso Far West. Resulta además paradójico que el principal indicador de su barbarie, la equitación, sea producto de su aculturación. Mientras que en México y Perú los indios no tenían derecho de montar a caballo, con excepción de los nobles y notables, la falta de control sobre sus vastos territorios y la proliferación de los rebaños transforman a los cazadores-recolectores en temibles jinetes. El mismo fenómeno se observa por cierto entre los chichimecas de México y los que, más al norte, llegaron a ser los antepasados de los pieles rojas. El salvajismo es así la libertad extrema de la que gozan los hombres y las bestias que vagan siguiendo sus deseos a lo largo de las llanuras que se extienden hasta perderse de vista y que no han sido domesticados. Sin embargo, nadie debe engañarse: pese al vértigo que sienten algunos misioneros ante esos espacios sin límites, su visión del salvaje no es romántica por la sencilla razón de que éste no es bueno sino que está librado a sus instintos, él, cuya "libertad perniciosa emana de una voluntad completamente ajena a la idea de sujeción".[62] Esclavos de sus pasiones, esos indios son malos pero perfectibles. Al menos ése es el reto que deben enfrentar los jesuitas.

Los primeros contactos son siempre difíciles. Los salvajes hablan lenguas diversas y complicadas; son desconfiados cuando no francamente hostiles; la idea de volverse sedentarios les repugna terriblemente y los misioneros se parecen demasiado a los detestados españoles como para tenerles confianza. Cuando se establecen los contactos, hay malentendidos que ponen en peligro la mar-

[61] Lozano (1941), p. 106.

[62] *Ibid.*, p. 99. Dobrizhoffer (1967), II, p. 266, menciona igualmente su "amor a la libertad", tan profundo que sienten un horror invencible por el servicio personal que los españoles les impusieron.

cha de los acontecimientos. En el Chaco boliviano, Dobrizhoffer debe explicar al cacique que su país, Austria, se halla muy lejos de España y que por lo tanto pertenece a una raza muy distinta de la que explota y mata a los indios; al término de su discurso, el jefe indígena le da unos panes a manera de presente. El misionero los acepta cortésmente y se los devuelve inmediatamente en prevención de que los regalos estuvieran envenenados: "Los tomé con una mano y los devolví suavemente con la otra." De este modo se respeta el intercambio, primera forma de comunicación en el mundo indígena, con lo cual uno salva la cara y el otro probablemente la vida. Poco después, el sacerdote forma una "reducción". En otro lugar, un bárbaro expulsa a los misioneros con el pretexto de que en su país las frutas crecen en abundancia. "El bárbaro creía que le daríamos fertilidad al suelo", comenta Dobrizhoffer, divertido con esa reacción a la que considera ridícula.[63] Imperturbables, los jesuitas alaban los beneficios de la agricultura y de la vida en las misiones, donde "cada familia tiene su propia casa".

Esa transformación radical de los salvajes en apacibles agricultores sería quimérica si los bárbaros no tuvieran, en opinión de los misioneros, cualidades intrínsecas. Hay que reconocer que si bien el hombre librado a sus instintos es cruel, como lo prueban el canibalismo de algunas tribus, las perpetuas guerras que libran entre sí los indios y las escarificaciones que practican —y que en el contexto del siglo XVIII son calificadas de torturas por los jesuitas—, la existencia natural que lleva hace de él un ser sano y robusto. Es asombroso ver la importancia que tienen las consideraciones físicas en los relatos de la época: el color de la piel, la estatura y la morfología son objeto de detallados capítulos al inicio de las obras, como antes lo fueron las "fábulas" de los idólatras. El vigor excepcional de los salvajes se debe a la sencillez de sus costumbres: a diferencia de los europeos decadentes, estos indios "no se entregan a ningún tipo de libido"[64] y el amor materno predomina sobre la rudeza de sus costumbres. De este modo, las madres amamantan a sus hijos y jamás los confían a nodrizas. Además, estos hombres comen hasta hartarse e incluso hacen gala de una voracidad proverbial; su alimento se encuentra, por así decirlo, a su alcance, ya que las vacas de las pampas, que forman inmensos rebaños, constituyen su principal pieza de caza. Motivo suficiente para hacer soñar a los europeos, ¡para quienes la carne es todavía en esa época un alimento de privilegiados! Sobre ese fondo positivo que contrasta con la pestilencia idolátrica o la sociedad repul-

[63] Dobrizhoffer (1967), I, p. 163.
[64] *Ibid.*, II, p. 41.

siva de los pueblos de antigua colonización se realiza la misión de los jesuitas.

Los salvajes del Siglo de las Luces, como ya dijimos, no tienen religión. Dobrizhoffer busca en vano en su vocabulario una palabra que traduzca, así sea de manera aproximada, la idea de Dios. Porque los guaraníes y tupinambas, pese a sus rasgos bárbaros, tenían algunos vocablos que podían interpretarse como el reflejo de una intuición de la divinidad. "Sólo a los truenos deben dar y atribuir alguna divinidad", eso es lo que le llamó la atención a Las Casas[65] de los testimonios jesuitas de su tiempo. Desde entonces, y en parte bajo la influencia del modelo chino, la etiqueta "ateísmo" entró en el pensamiento filosófico occidental, casilla suplementaria de la red "religiosa" aunque se trate de una casilla en blanco. Los indios de la América austral son, pues, decididamente ateos: "son totalmente ateístas sin conocer a Dios ni otra vida y dicen expresamente que en muriendo todo se acaba".[66]

Ese ateísmo sorprendente se explica por el carácter pragmático de los indios y también por su incapacidad innata para la abstracción, ya que no comprenden "más que lo que ven". Contemplando la majestuosidad del cielo estrellado, Dobrizhoffer se volvió al cacique que se hallaba a su lado y le dijo: "¿Crees acaso que semejante maravilla es fruto de la casualidad?" El indio lo escuchó seriamente discurrir sobre el Ser supremo y el firmamento, y con una sencillez que desarmaba le respondió: "Mis antepasados escrutaban la llanura para descubrir, en lontananza, las vacas y los caballos; nunca se atormentaban por saber quién rigiera el cielo."[67] Entre los jesuitas más antiguos como Lozano y Sánchez Labrador, el ateísmo de los indios engendra supersticiones. ¿Se deben al demonio? ¿O a la ignorancia que provoca el miedo irracional? Algunos signos equívocos podrían sugerir la existencia de idolatrías, como las extrañas vasijas moteadas que descubrieron unos misioneros en territorio Vilela (en el noroeste de la Argentina). Lozano, el cronista oficial de la Compañía, desecha en unas cuantas palabras esa interpretación: "Sólo sirven para sus festejos pues en ninguna ranchería suya se ha hallado ídolo ninguno ni se descubre en ellos rostro de que tengan algún género de religión o de que adoren al demonio."[68]

Este cambio de perspectiva explica por qué los extirpadores, que antes clasificaban como idolatrías las mutilaciones, las escarificaciones y los tatuajes, ahora sólo los consideran ritos inhu-

[65] Las Casas, I, p. 652.
[66] Lozano (1941), pp. 88-89.
[67] Dobrizhoffer (1967), II, p. 70.
[68] Lozano (1941), p. 93.

manos instaurados por la tradición y destinados a distinguir a los grupos entre sí: "para distinguirse entre otros pueblos y respetar las costumbres de sus mayores. Nunca pudimos encontrarles otro motivo".[69] En suma, podríamos parafrasear a Lévi-Strauss y decir que esas marcas corporales forman una red de desviaciones diferenciales entre términos que se plantean como discontinuos. La idolatría entre los bárbaros se diluye en la costumbre y la repetición de gestos habituales. Desde el siglo XVI, Durán consideraba instituidos los comportamientos de las idolatrías propiamente dichas. Pero el origen de las costumbres bárbaras se pierde en la noche de los tiempos y con cierta timidez algunos jesuitas sugieren que entre los salvajes podría haber una huella de una influencia peruana antigua, deformada, incluso olvidada. La costumbre puede también adquirir respetabilidad en ciertos casos. De este modo los jesuitas adoptan, para sobrevivir, las creencias locales sin preocuparse por su carácter irracional. Por ejemplo, se abstienen de castrar al ganado y de cortar árboles con Luna llena, por temor de que los carcoma la polilla: "Para mí al menos la creencia no es dudosa y la he experimentado frecuentemente... No se ría de mí ninguno de los filósofos recientes."[70]

El caso de las pinturas corporales es más ambiguo debido a la importancia de la imagen y de la representación en el catolicismo romano. Aquí también la ausencia de ídolos y de figuración se satisface, valga la expresión, mediante el cuerpo del indio al que las pinturas hacen abominable, *a imagen* del diablo que lo pose: "embijados sus rostros con tal fiereza que eran retratos vivos el demonio que los poseía", dice Lozano, quien insiste varias veces en esta representación diabólica. Es divertido leer en otro texto[71] cómo los indios consideraban obra de magia la capacidad de los jesuitas de reproducir fielmente imágenes de santos o flores de tisú "como si fueran verdaderas". Una vez más la estética —en este caso la fealdad de los personajes— es una revelación de Dios o del diablo.

Con los salvajes de Paracuaria se alcanza el grado cero de la religión, pues no tienen siquiera palabras para nombrar al Ser supremo o al menos al "noúmeno", término que Dobrizhoffer toma de Platón y que designa las "cosas pensadas".[72] En este vacío religioso flotan los temas tradicionales: ceremonias, ritos y hechiceros

[69] Dobrizhoffer (1967), II, p. 40.
[70] *Ibid.*, I, p. 335.
[71] *Ibid.*, II, p. 79.
[72] *Ibid.*, II, p. 93. En la filosofía de Kant el *noúmeno* es el objeto de la razón, la realidad inteligible, por oposición al fenómeno que pertenece a la realidad sensible.

convertidos en etiquetas de un catálogo de usos y costumbres en donde lo más importante son las técnicas, la guerra y la embriaguez colectiva. ¿Cómo, pues, no sorprendemos de encontrar de nuevo en el siglo XX —en la pluma de etnógrafos tan serios como Karsten y Métraux, que estudiaron a esos mismos pueblos, pálidos descendientes agonizantes de los caballeros que sembraron el terror en las llanuras— la inevitable categoría de religión, cuya inexistencia supieron aceptar otros hombres que no obstante le habían consagrado su vida?

Pero, se nos dirá, ¿cómo son los hechiceros y las ceremonias de esas sociedades "sepultadas en las densas tinieblas del paganismo o el ateísmo" (gentilidad o ateísmo) y situadas al margen del mundo de la idolatría? Los hechiceros son los rivales de los jesuitas y por eso mismo ocupan un lugar importante en todos sus escritos, pues impiden la acción misionera. Desde el siglo XVI, Las Casas y los jesuitas del Brasil habían observado que "éstos son los mayores contrarios que los predicadores del evangelio tienen".[73] Como todos sus congéneres americanos, esos hechiceros hablan con el diablo y adivinan el porvenir, pueden también encontrar objetos perdidos, curar a los enfermos y transformarse en tigres. En una palabra, poseen las características generales de esos personajes a los que la literatura antropológica designa con el término de chamanes. En el siglo XVI, a los cronistas les había llamado la atención sobre todo la función que tenían de profetas y augures, peligrosa por la subversión del tiempo y del espacio que implicaba. En el siglo XVIII, la mirada de los jesuitas se dirige principalmente al papel terapéutico de esos curanderos que los textos designan como "chupadores", debido a que procedían extirpando por succión el agente patógeno del cuerpo del enfermo. En otro tiempo esos especialistas eran seres inquietantes, como lo son por otra parte todos los que pueden actuar sobre la enfermedad. En el Siglo de las Luces ese supuesto saber no es más que superchería. El misionero, cuyo éxito depende del fracaso del chupador, acorrala a su rival, pone al descubierto su arsenal de objetos-enfermedad —insectos, plumas, hilos, guijarros...— que el otro ni siquiera tiene cuidado de esconder, y denuncia con toda claridad su impostura, pero ni la evidencia del fraude logra realmente quebrantar la convicción de los salvajes de que cualquier hombre dotado de poderes excepcionales puede luchar contra la enfermedad entendida como una agresión externa. ¿Cómo hacer para reducir la influencia de esos curanderos? Más modernos, los jesuitas no se atreven a emplear sustitutos mágicos como esas imágenes milagrosas de San Ignacio

[73] Las Casas, I, p. 653.

que tanto habían reconfortado a las poblaciones andinas. Además, carecen de cualquier remedio eficaz debido al escaso desarrollo de la medicina en la época, por lo que, para abatir la viruela o la tuberculosis, sólo cuentan con la ayuda de Dios. Ante esa dificultad, los misioneros les proponen a los salvajes una opción caritativa: los padres llegan hasta los enfermos abandonados por los suyos por miedo al contagio, organizan puestos de socorro y como pueden alivian el sufrimiento de los indígenas. De este modo, en vez de extirpar supersticiones funestas, las hacen repulsivas a los indígenas y a cambio les ofrecen unas relaciones humanas basadas en una moral y una concepción del hombre novedosas.

Aparte de las creencias chamánicas, los salvajes poseen otras supersticiones que pertenecen al terreno del delirio o de lo grotesco. El miedo al chotacabras y a los eclipses, así como las fábulas sobre las Pléyades, son ridículos y absurdos para los jesuitas y la manera como lo relatan sólo sirve para distraer al lector y tranquilizarlo en un sentimiento de superioridad al mostrarle la distancia intelectual que lo separa de esos pueblos. Sin embargo, la perfectibilidad de los salvajes y la decadencia de los europeos transforma la risa en mueca, y los jesuitas no desaprovechan la ocasión para recordar que la educación y los buenos ejemplos vencerán a esa credulidad infantil. Una importancia muy distinta es la que se da a los ritos de embriaguez, cuyas extensas y sabrosas descripciones constituyen, junto con la guerra, los puntos fuertes de las relaciones jesuitas.

En México y en el Perú, el consumo ritual de bebidas embriagantes —las borracheras— se había considerado el origen de las idolatrías debido al carácter liberador de la embriaguez que suprimía todo tipo de censura y toda moderación, y sobre todo debido al sentimiento de solidaridad que se veía reforzado en esas ocasiones. Por no mencionar que la dimensión agonística de esas justas, en las que se bebía hasta perder la razón, era radicalmente opuesta a las normas españolas sobre la manera de beber. La embriaguez colectiva es así un acto importante ligado a la ilusión, a la locura inducida, a la visión y a la sociabilidad. Las borracheras bárbaras escapan a las reglas de las jerarquías y a las limitaciones estatutarias que los gobiernos civilizados de los mexicanos y los peruanos habían instaurado para evitar los desbordamientos debidos a la embriaguez. Entre los salvajes, las borracheras hacen estallar la cohesión social y desembocan en la anarquía. En efecto, al iniciarse el ciclo de las estaciones, con motivo de una victoria guerrera o de un acontecimiento significativo, las familias indígenas, que en tiempos normales se hallaban dispersas en busca de presas, se reunían y organizaban una borrachera formidable con aguamiel o cerveza

de caruba servida en copas que eran los cráneos de sus enemigos, trofeo y botín de sus incursiones guerreras. Al cabo de un rato, en una atmósfera de escándalo y silbidos, el convivio degeneraba en apocalipsis, surgían riñas por todas partes, algunos hombres se atravesaban el sexo con espinas de pescado, ingerían orines mezclados con su sangre, perseguían a mujeres y niños, quemaban las escasas ropas que poseían, se insultaban, se golpeaban, se humillaban y acababan por desplomarse en el suelo. Esas borracheras se realizaban bajo el patrocinio del diablo, el cual se divertía invariablemente hundiendo a los salvajes en el abismo infernal. No obstante, lo que despierta el interés de los misioneros no es reconocer en esos desórdenes la garra del Maligno, como lo había hecho Acosta un siglo y medio antes, sino demostrar que el desencadenamiento de las pasiones deja ver a un hombre primitivo impermeable a cualquier intuición divina. En suma, con las borracheras de los salvajes, los jesuitas descubren que existen creaturas "naturales" que nunca han sido tocadas por la gracia. Casi podría decirse que parecen haber sido olvidados por Dios.

Ya hemos subrayado la importancia del caballo en el desarrollo de las culturas indígenas de Paracuaria y de la Patagonia. La originalidad de las sociedades ecuestres y la abundancia de los caballos que recorrían en libertad esas inmensas extensiones no podían dejar indiferentes a los jesuitas. Extensos capítulos habían de consagrarse a esos caballeros, y la simbiosis entre el hombre y su cabalgadura es tan profunda que necesariamente se impone una comparación entre la domesticación del indio y la del caballo. Con uno y otro se utilizan los mismos términos: amansar, suavizar, domesticar, transformar su pavor instintivo en hábito: "ante la vista reiterada de estas rarezas perderían el miedo, tal es el efecto de la costumbre que comúnmente reconforta los ánimos miedosos".[74] La primera etapa de la domesticación humana consiste en despertar la curiosidad, no con un terrón de azúcar sino con valiosas herramientas: hachas de hierro, tijeras y cuchillos, desconocidos para los primitivos y que reducían considerablemente el tiempo de trabajo y el esfuerzo que lo acompañaba. Estos regalos atraen necesariamente a los indios y les crean nuevas necesidades. La hierba de Paraguay, la famosa "yerba mate", constituye igualmente un sustituto muy apreciado del alcohol.[75] Con la ayuda de los gua-

[74] Dobrizhoffer (1967), I, p. 333.

[75] La hierba de Paraguay, *Ilex Paraguayensis*, planta medicinal, se consume también en cocción; como las hojas contienen un alcaloide, la cafeína, produce cierto hábito. En el siglo XVIII, la infusión de "hierba" era muy apreciada por los indios pero también por los españoles; hasta nuestros días persiste la costumbre de consumir esta bebida en Paraguay y Argentina.

raníes de las misiones, grandes productores de "hierba", los jesuitas ofrecen generosamente esa infusión y el placer que experimentan los salvajes se torna rápidamente en costumbre. En ese momento el padre amenaza con privarlos de ella si continúan faltando a la misa. Como explica crudamente Florian Paucke, "entonces tuve yo la sartén por el mango pues dije que para recibir un poco de yerba comparecieren asiduamente a la iglesia".[76] El tabaco cumple la misma función de aliciente.

Estos medios de ningún modo parecen condenables cuando se trata de llevar al indio hacia el Bien, y las astucias más ingeniosas son preferibles a los "consejos teológicos", pues de cualquier modo el salvaje no los comprende: "es preciso usar de medos extraños y mañas para conducir el Bien al indio. Aun el consejo no debe ser demasiado teológico sino él no comprende nada".[77] Como en la crianza del caballo, el tono de la voz es importante para que el misionero pueda llevar a buen término su labor evangélica. Los salvajes susurran normalmente y no toleran las voces estridentes y autoritarias; igualmente son sensibles a la música, sobre todo al sonido del violín, instrumento preferido de los jesuitas. Gracias a su forma de ser, la suavidad vence poco a poco al salvajismo y los indios se vuelven dóciles. Entonces se les puede preparar para el trabajo, lo que implica necesariamente la preparación para la agricultura. Los nómadas no se adaptan bien a estas actividades. Abandonan las "reducciones", pasan días enteros en busca de caza y cabalgando a través de las llanuras. Las faenas agrícolas les inspiran una verdadera repugnancia y les parecen una obligación inútil, puesto que la Naturaleza les ofrece alimento en abundancia. Estos comportamientos son para los jesuitas signos de ociosidad e insumisión. Por ello su acción se ejerce principalmente sobre los niños, cuyos instintos pueden ser educados. Cabe recordar que, conforme el espíritu del siglo, la educación infantil es uno de los principales temas de reflexión. Los jesuitas se dan cuenta que los indios educan a sus hijos sin ninguna limitación; civilizarlos equivale así a enseñarles los límites sociales de la libertad individual, como haría más tarde el ciudadano Itard con el salvaje de Aveyron.

A veces el ingreso de los bárbaros a la sedentarización tiene efectos catastróficos. En los bosques de Chiquitos (Bolivia oriental), unos misioneros descubrieron a una madre y dos niños que se habían separado de su grupo tras una violenta escaramuza y vivían de raíces y bayas a la manera de los animales salvajes. Los padres los recogieron y llevaron a una "reducción", les dieron

[76] Paucke (1943), II, p. 94.
[77] *Ibid.*, II, p. 57.

ropas y los alimentaron generosamente. Pero así como los peces no pueden vivir mucho tiempo fuera del agua, los salvajes se marchitan cuando se les saca de su hábitat natural. Primero la madre se debilitó, sufrió dolores reumáticos y finalmente sucumbió a una tuberculosis; su hija, que había llegado "llena de hermosura y vigor juvenil", se marchitó en poco tiempo, adelgazó hasta quedar en los huesos y murió también. El hermano también estuvo a un paso de sufrir la misma suerte; sin embargo, sobrevivió a la viruela, aunque poco después empezó a sufrir de insomnios, durante los cuales se le aparecían su madre y su hermana para recordarle que debía bautizarse. Lo hizo antes de exhalar el último suspiro. Este acontecimiento, que conmovió a todo el pueblo, fue interpretado, como era de esperar, como el signo de la Providencia que permitía a los padres encontrar en la selva a paganos miserables para convertirlos en buenos cristianos.[78]

Al igual que en la crianza, la domesticación del salvaje exige una colaboración de ambos participantes y una adaptación recíproca, actitudes que están ausentes en todas las situaciones de contacto basadas en la fuerza y no en el convencimiento. Para volver dóciles a los indios, lo cual se concreta en el bautizo libremente elegido por el neófito, el sacerdote debe despojarse de sus propias costumbres. En muchos casos, la comunicación fracasa y los jesuitas sufren martirio; cuando, al contrario, los sacerdotes logran tener aceptación, deben soportar las burlas de los bárbaros que se mofan de su castidad y los provocan en ese terreno; se ven obligados a plegarse a la vida ruda de los nómadas y a soportar a los insectos, verdadera obsesión para los europeos. Por último, deben pasar por el rito iniciático de la "mesa" y comer sin pestañear alimentos repugnantes bajo la mirada escrutadora de sus huéspedes. Paucke siente una repulsión casi invencible ante un mono rostizado que no ha sido ni vaciado ni lavado; luego logra dominar la náusea y cumple la orden expresando comentarios elogiosos. Este dominio de sí mismo ("primera dominación de mí mismo") es el precio que deben pagar por la conversión de los paganos.[79] Hacer reír a los salvajes a costa suya abre las puertas a la misión.

Al mencionar el proyecto misionero, podemos preguntarnos cuál es el sitio de lo "religioso" para estos jesuitas que no tenían idolatrías que extirpar y que se movían lejos de las instituciones eclesiásticas. La mezcla cultural, obsesión de sus predecesores, es

[78] Dobrizhoffer (1967), pp. 188-190.
[79] Paucke (1943), II, p. 65.

tan inoperante en este contexto como los argumentos intelectuales y las digresiones eruditas expuestas en las obras de teología. Los salvajes no tienen nada que mezclar. Al no poseer más que unos cuantos objetos utilitarios, tampoco pueden transportar sus temores a las cosas, animar lo que está inanimado e investir al medio material de cualquier tipo de carácter sacro. Frente a esta carencia, los jesuitas tienen que reducir notablemente sus concepciones. Porque al final el único objetivo de estas misiones del siglo XVIII es, como había dicho Sánchez Labrador, predicar "humanidad y religión". Transformar a los salvajes en seres humanos, enseñarles a vivir en sociedad con todas las limitaciones que esto implica: tal es su proyecto "religioso". Sin duda ésta es la razón por la cual los escritos de esta época se extienden considerablemente en los sentimientos y las emociones de los indios: ojos que se llenan de lágrimas, voces que tiemblan, una agresividad desarmada con una carcajada, tristeza, dolor, ira, cansancio: todos ellos pruebas de que los salvajes de Paracuaria son hombres que viven. La etnografía contemporánea, más preocupada por el relativismo cultural que por los universales, despojará a estos textos notables de toda su subjetividad; ¿acaso no es más sospechosa porque se deben a hombres de la Iglesia y, en consecuencia, a observadores sin la menor autoridad científica? Los sentimientos y las emociones no son categorías serias: la religión, para la antropología contemporánea, será cognoscitiva.

¿Era utópica la empresa de los jesuitas? ¿Su proyecto era generoso o ilegítimo, autoritario o progresista, paternalista o revolucionario? Dejemos estas cuestiones a los historiadores y mencionemos simplemente que, en su experiencia con los salvajes, el catolicismo de los jesuitas reformula la religión no como un conjunto de instituciones y prácticas rituales, sino como cierta concepción del hombre enfrentada a las grandes preguntas que se plantearon más tarde las ciencias sociales, a saber, las relaciones del individuo y la colectividad, de lo innato y lo adquirido, de las pulsiones y sus represiones... En resumen, y ésta es probablemente la lección de este último viaje a los confines del continente, no es sólo el concepto y el término de idolatría lo que se abandona en este siglo XVIII de las Luces: es también en cierto modo la categoría de lo "religioso" la que se disuelve discretamente ante la presión de todo lo que tratan de introducir en ella los misioneros, bajo el peso de un proyecto que desborda considerablemente en sus medios y sus fines la salvación de las almas y la condena de los pecadores. Desde luego, en apariencia, el discurso sigue siendo estable, lo "religioso" y la religión tendrán aún un magnífico porvenir dentro de las ciencias sociales. Pero es paradójico observar qua hayan sido unos

hombres dedicados a la religión quienes señalaron sus límites mucho antes que otros hombres, a menudo alejados de la Iglesia y del cristianismo, recojan esa herencia, sin darse cuenta de que desde hace mucho tiempo estaba profundamente minada por el abandono de sus bases tomistas.

CONCLUSIÓN

> Se trata, pues, de un sistema total que los etnólogos se esforzaron verdaderamente en hacer trizas para elaborar instituciones distintas, entre las cuales el totemismo sigue siendo la más famosa.
>
> C. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage.*

Nuestro recorrido termina en el momento en que nace en Europa otra aventura intelectual: la del estudio científico de las religiones. El entusiasmo por los sistemas religiosos de los australianos y las tribus africanas es contemporáneo al desarrollo de la ciencia y del descreimiento. ¿Esta antropología religiosa del siglo XIX sería, como piensa Evans-Pritchard, la consecuencia de una crisis de conciencia sin precedente en la historia de la humanidad? En Europa se publicó gran cantidad de obras sobre este tema que hoy han quedado en el olvido. Muller, Spencer, Frazer y, desde luego, Durkheim ilustran esta tentativa de abordar la religión como un hecho social necesario y universal sin mayor referencia obligada a Dios. La aportación de estos pensadores ha sido analizada por otros, razón por la cual no nos internaremos por ese camino. Recordemos solamente que el totemismo, después del fetichismo, se convierte en un concepto que permite pensar la religión en un sentido amplio, englobando a la vez instituciones, formas de pensamiento y emociones. Ya volveremos a él.

En un texto famoso, Evans-Pritchard explica la decadencia de la antropología religiosa, que sitúa en las postrimerías de la primera Guerra Mundial, mediante el desinterés de los europeos en los fenómenos religiosos: "*religion has ceased to occupy men's mind*".[1] Hoy en día, a la luz de los hechos que caracterizan la escena política de numerosos países del Tercer Mundo y de otros lugares, habría que revisar esas afirmaciones y volver sobre algunos temas que siguen teniendo actualidad. ¿Qué es en realidad lo que está en juego cuando se habla de religión? Evans-Pritchard habría podido plantearse esta pregunta, él que de manera tan ejemplar denunció el etnocentrismo de las categorías de magia y supersti-

[1] Evans-Pritchard (1965), p. 100.

ción, de sagrado y profano, de natural y sobrenatural, y preconizó el análisis de esos hechos en sus contextos respectivos. Pero curiosamente en ningún momento se cuestiona la religión como concepto universal; incluso ésta se desprendería de los hechos observados: "Con tal de interesarse en el estudio de la religión como uno de los factores de la vida social, importa poco que el antropólogo sea creyente o ateo, pues en uno u otro caso, lo único que puede hacer es registrar lo que observa."[2]

Y, sin embargo, los debates provocados por la idolatría y las idolatrías de los indios de América nos llevan a dudar precisamente de la pertinencia de la religión como categoría universal. Frente a la riqueza de la historiografía española de los siglos XVI a XVIII, el pensamiento evolucionista del siglo XIX, por brillante que sea, nos parece muy rígido y seco. Intentemos recapitular los temas principales que desarrollan los diferentes cronistas que hemos examinado, con el fin de descubrir las dificultades que implica su argumentación y de recoger las cuestiones que plantean. En primer lugar, conviene recordar la distinción que establecimos con Las Casas entre la religión concebida como un conjunto articulado de instituciones, y lo "religioso" basado en un conocimiento innato de Dios. Este último conocimiento es universal, al menos para Las Casas y para todos los que, con prendas diversas, se presentan como sus herederos. Naturalmente, la afirmación cae por tierra si lo que la sostiene —la existencia de Dios o simplemente el concepto de Dios— se cuestiona o desecha como un dato inverificable. Y, sin embargo, la antropología religiosa de los siglos XIX y XX contribuyó a ese desmoronamiento al sustituir el conocimiento innato de Dios por la necesidad (¿innata?) de comprender aquello que escapa a la aprehensión inmediata.[3] Lo "religioso" se convierte así en una forma de actividad intelectual en donde la trascendencia de un más allá del saber empírico sustituye a la trascendencia de la divinidad.

Pero la universalidad del conocimiento innato de Dios se enfrenta a la prueba de los hechos empíricos: en el siglo XVIII, los jesuitas descubren que existen pueblos totalmente desprovistos de él y que viven en total libertad, atendiendo únicamente a lo que su instinto les dicta. Enfrentados a la dificultad de enseñar la abstracción al pensamiento de los salvajes, los misioneros adoptan un procedimiento inverso y hacen del amor la vía privilegiada del conocimiento divino, en lo cual coinciden con las refinadas elucubraciones de los neoplatónicos. La religión se confunde con la esfera

[2] *Ibid.*, p. 121.
[3] Durkheim, por ejemplo.

de las emociones y los sentimientos, escapando así a cualquier conceptualización; entre los antropólogos de principios del siglo XIX, Malinowski[4] es uno de los pocos que niegan el aspecto cognoscitivo de lo "religioso".

Si ahora nos volvemos hacia las grandes civilizaciones de México y Perú, comprobaremos que la religión, o más exactamente la "falsa religión", es decir la idolatría, surge del conjunto de los hechos recogidos gracias a la red conceptual extensamente formalizada por Las Casas, llevada a la práctica por sus sucesores y calcada del paganismo antiguo, o más bien de la interpretación que se daba de éste en la época. Este punto merece una breve digresión que revela una vez más la relatividad de un concepto que se acepta pese a ello como una evidencia: "Al no concebir esa realidad omnipresente que es la religión *como una institución separada*, los indoeuropeos no tenían un término para designarla." Esa observación es de Benveniste,[5] quien analiza más adelante el concepto latino de *religio*. Apoyándose en Cicerón (*De natura deorum*), Benveniste afirma que, en el origen, "*religio* no designa a la religión en su conjunto", sino que traduce más bien "una vacilación que retiene, un escrúpulo que impide y no un sentimiento que dirija hacia una acción o que incite a practicar un culto".[6] Disposición interior y no propiedad objetiva de ciertas cosas, ni siquiera conjunto de creencias y prácticas, la *religio* de Cicerón es muy diferente a la de los pensadores cristianos, para quienes lo esencial es establecer un lazo de piedad, una dependencia del fiel ante Dios, una "obligación en el sentido propio del término".[7] Mientras que Cicerón relaciona *religio* con *legere* ("recoger, juntar, atraer hacia uno") —interpretación filológica a la que se adhiere Benveniste—, el cristianismo explica *religio* mediante *ligare* ("ligar"), transformando así radicalmente su significado. A estos deslizamientos semánticos se añadirá la interpretación de las "religiones" americanas, en términos de idolatrías, concebidas como el espejo deformado del catolicismo romano. No es sorprendente así que los hechos pasados por el cernidor de una red tan preconcebida a menudo escapen a ésta como muestran perfectamente los escritos de Durán y de Molina.

Por otra parte, si la idolatría no es en suma más que una religión semejante al cristianismo aunque fundada en premisas falsas,

[4] Malinowski, en "The Role of Magic and Religion", 1931, citado por Guthrie (1980), p. 182, afirma que la religión no es ni cognoscitiva ni práctica sino que está motivada por necesidades emocionales y culturales.

[5] Benveniste, *Vocabulaire*, t. II, p. 265.

[6] *Ibid.*, p. 269.

[7] *Ibid.*, p. 272.

teóricamente debería ser posible delimitar todo lo que pertenece a su dominio y que se distingue de lo que le es ajeno. Esta operación resulta no obstante impracticable puesto que los hombres descubren sobre el terreno algunos rasgos idolátricos en todas las actividades indígenas, incluyendo las más triviales. Por la fuerza de los hechos, la idolatría pasa a ser no la imagen falsificada de la religión sino una forma de vida radicalmente diferente de la del europeo. Luchar contra la idolatría generalizada adquiere las dimensiones de una tarea titánica; por ello la estrategia seguida por los españoles consiste en debilitar ese conjunto y desarticular los elementos que la constituyen. Este proyecto resulta posible por la acción conjugada de la conversión y la secularización. De este modo algunas manifestaciones difíciles de desarraigar, como las fiestas y los ritos de paso, se ven privadas de lo que les confería un sentido (sacrificios humanos o animales, ofrendas, ancestralidad...), y confinadas a convertirse en la expresión de una costumbre sin finalidad precisa, de una tradición reducida a la repetición incansable de gestos. Otras actividades más abiertamente "religiosas" (ritos de adoración, conjuraciones, adivinación) deben ser extirpadas y sustituidas, con mayor o menor fortuna, por equivalentes cristianos (cruces, imágenes, ermitas). En cuanto se consideran neutralizadas, las prácticas indígenas se vuelven tolerables, pese a los clamores indignados de algunos eclesiásticos irreducibles cuyas voces acaban por extinguirse a fines del siglo XVII. La "mezcla", tan temida por los hombres de Iglesia del siglo XVI y de principios del XVII, se impone rápidamente en los hechos como la única solución viable al desafío que representa la idolatría. A nuestro entender, ese proceso reposa menos en una "mezcla" de creencias que en una separación entre lo sagrado y lo profano proyectada por la Iglesia sobre las culturas indígenas desde el inicio de la colonización. La interpretación que da de los rituales de embriaguez y la reducción de las borracheras al simple vicio se inscriben en esta perspectiva, al igual que la lectura de las creencias en términos patológicos que alcanzó, justo retorno de las cosas, al propio catolicismo en su versión popular dese el siglo XVIII hasta nuestros días.[8]

La "religión" de los indios como dominio específico es tan difícil de descubrir, pese a la amplitud y refinamiento de la red lasca-

[8] Desde el siglo XVIII, las creencias y las prácticas religiosas populares se consideraron excesivas, supersticiosas y algo delirantes. Citemos simplemente, entre la vasta bibliografía sobre este tema, los trabajos de Pierre Janet sobre los delirios místicos, que se han expuesto en varias de sus obras, el artículo de C. Bernand: "Janet exorciste: obsessions et possessions sous la IIIe République", en *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, Le Havre, diciembre de 1987, pp. 93-102, así como la obra de G. Charuty: *Le Couvent des fous*, París, Flammarion, 1985.

siana, que los cronistas utilizan argumentos tomados de la esfera de lo político para explicar las relaciones estrechas que guarda la idolatría con las formas de gobierno. De ahí la importancia conceptual de las behetrías, sociedades cuya inestabilidad institucional refleja la insumisión de los hombres a las leyes naturales. En cambio, la obediencia a un señor natural, el establecimiento de una dinastía estable que representa al conjunto de un grupo y le da sus fundamentos favorecen el surgimiento o la expansión de la religión. Como ejemplo, véase el modelo incaico.

Subsiste la duda sobre el orden de sus instancias: para Cieza de León, lo político parece preceder a lo "religioso"; para Garcilaso, en cambio, la revelación divina inspira al Inca, que al ser iluminado de este modo, se convierte en artífice de un inmenso Imperio basado en leyes morales. Observemos por último que si bien los cronistas no emplean jamás el término monoteísmo, la idea de correspondencia entre poder secular absoluto y religión es aceptada, incluso por los misioneros de las Luces que invocan, como prueba patente de la fe de los salvajes convertidos, su sumisión a la Corona de España.

Resulta, pues, que todo lo que se sitúa fuera del orden, sea natural, político o divino —dimensiones que por otra parte se superponen—, representa una subversión del Universo. Una vez más, el ejemplo de las borracheras en sus manifestaciones extremas ilustra de maravilla, por la violencia anárquica que las anima, las aberraciones de una sociedad no solamente contra el Estado sino también contra Dios.[9]

Al lado de las categorías de idolatría y religión, hemos encontrado otras que son indisociables de ellas: magia, hechicería y superstición. En realidad, la lengua española de la época utiliza para referirse a los dos primeros conceptos el término "hechicerías", que abarca cuestiones tan diversas como el chamanismo, la adivinación, la comunicación con los espíritus, la astrología y las técnicas terapéuticas. Lo que tienen en común todos estos hechos es que se apartan de las leyes naturales e intentan modificarlas: las curas que se basan en las palabras y los gestos en lugar de utilizar medicinas, los pronósticos de todo tipo, los augurios que ven en el tiempo signos misteriosos que no están en la naturaleza de las cosas, y la creencia en el destino, son otras tantas amenazas al orden del tiempo y del espacio instituido por Dios pero inscrito en adelante en leyes que se imponen a los hombres y que en nin-

[9] Nosotros llevamos el argumento de Hélène Clastres al extremo puesto que ella dice, con justa razón, p. 80: "*gods can hide religion*", sin que por ello se ponga en duda el concepto mismo de religión.

gún caso pueden ser modificadas por éstos. Las hechicerías se oponen a la ciencia, pero ésta no constituye un dominio separado de la religión, puesto que su objetivo es interpretar el mundo tal como fue creado por Dios. Si las hechicerías son "falsas" es porque pertenecen al dominio diabólico de la perversión de las ideas y los sentimientos, pero esto no invalida en ningún caso su realidad. Habrá que esperar el Siglo de las Luces para que los prodigios satánicos aparezcan como creencias pasadas de moda, incluso como supersticiones. Es interesante por otra parte comparar "hechizo", el sustantivo español de "hechicería", con su equivalente portugués, *feitiço*, que dio origen a "fetiche". Esos dos términos tienen un mismo origen y están ligados semánticamente al latín *facere*, "hacer". Mientras que el término portugués acabó por designar un objeto investido de un poder "sobrenatural",[10] el de "hechicerías" se mantuvo, en nuestra opinión, más cerca de las concepciones antiguas y medievales al designar principalmente la intervención humana en el orden natural de las cosas como, por ejemplo, la ligadura de dos seres que no estaban destinados a unirse[11] y, en el siglo XVI, el ataque moral al libre arbitrio del hombre.

Por último, el término "magia", o más bien el de "artes mágicas", destinado a cumplir un papel importante en la antropología moderna, permanece en los siglos XVI y XVII asociado a "hechicería". El autor del primer diccionario moderno de la lengua española (1611), Sebastián Covarrubias, nos da dos acepciones de él. La primera se ilustra con la figura de los Reyes Magos y presenta a estos personajes recuperados por el cristianismo como sabios y no como encantadores; la otra designa a todos los magos de Persia y otros lugares que, con ayuda del diablo, hacen "*algunas cosas que parecen exceder a lo ordinario de la naturaleza*" (las cursivas son nuestras).[12] Hablar de "hechicería" equivale así a creer que el hombre puede modificar el orden natural. Desde la óptica de los cronistas, esta afirmación debe matizarse y requiere la intervención del diablo para que sea aceptable desde el punto de vista racional, sin que,

[10] En el capítulo VII ya señalamos la importancia del fetichismo en el siglo XVIII para conceptualizar la religión de los primitivos; Auguste Comte, a principios del siglo XIX, hace del fetichismo la etapa primera del estado teológico y, por consiguiente, del pensamiento del hombre, que toma los objetos por lo que no son. *Véase* también Pietz (1987).

[11] Según todo el pensamiento mágico del Renacimiento, heredero de la Antigüedad, que era posible "ligar" a dos seres, que serían inseparables desde entonces, utilizando ciertos procedimientos secretos.

[12] Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua española*, Madrid, 1611, reeditado en forma facsimilar en Barcelona, S. A. Horta, 1945.

desde luego, ni la existencia del diablo ni la de Dios se cuestionen. Cuando está ausente la referencia explícita al diablo, el mago se vuelve un impostor. Ésta es de hecho la posición de los jesuitas de las Luces, quienes sólo mencionan la influencia diabólica de manera retórica, sin creer realmente en ella. Pero aunque los misioneros desenmascaren las supercherías, los salvajes se mantendrán inmunes a la demostración. Ésta es la muestra palmaria de lo que Lévi-Strauss explica a propósito de la magia, en el sentido de que el fraude no es pertinente para su comprensión. Anotemos de paso que cuando el catolicismo se depura de sus concepciones demoniacas para convertirse en una religión "ilustrada" —al menos entre los jesuitas— se aleja de la comprensión de la magia como la capacidad del hombre para intervenir en el determinismo natural y la reduce a una lamentable impostura.

De la religión

El estudio de la idolatría nos condujo hasta las puertas mismas del siglo XIX, cuando se vuelve pretexto para escenificación y ópera: ¿acaso no es la plegaria de la *Norma* de Bellini uno de los últimos avatares en los que aún resuena la vieja red? Lo que siguió es más conocido puesto que se refiere al itinerario abierto por Auguste Comte, los folkloristas franceses, Durkheim o la pista anglosajona de Robertson Smith a Tylor, Frazer, Evans-Pritchard...

La antropología cultural, y la antropología religiosa en particular, reposan en una paradoja que debería quedar de manifiesto más claramente al término de estos capítulos: la de haber abandonado abiertamente los postulados teológicos y la mayor parte de los fundamentos conceptuales que estructuraban la reflexión europea de los siglos XVI y XVII, pero conservado el recorte que surgió de ellos. ¿Acaso no seguimos preguntándonos hasta el cansancio sobre la definición, el origen, la persistencia, la decadencia, la necesidad y las funciones de las religiones sin cuestionarnos si después de todo esa categoría —culturalmente construida e históricamente fechada— no expresa un recorte y un enfoque de lo real que pueden ser puestos en duda como se hizo con el concepto medieval de *orden* o, más cerca de nosotros, con los de *fetichismo* o *totemismo*? La antropología es en este punto bastante conservadora: Evans-Pritchard no vacila en asignar una *teología* a sus azandes[15] y todos siguen elaborando incansablemente listas de

[15] E. E. Evans Pritchard, *Essays in Social Anthropology*, Londres, Faber and Faber, 1962, p. 162.

mitos y *mitologías*. Por su parte, los historiadores de las "religiones populares" casi siempre ponen mucho más cuidado en sopesar el término "popular" que en precisar lo que entienden por "religión".[14] Pero si se toleran tan fácilmente el reduccionismo y el etnocentrismo, ¿por qué sonreírnos de que el jesuita mexicano Clavijero dedique uno de los capítulos de su *Storia antica del Messico* a los dogmas de los mexicas? Su razonamiento no está, después de todo, tan alejado del nuestro.

No podemos menos que sorprendernos ante la multiplicidad de las definiciones de lo "religioso" y de la religión que los mejores especialistas, en adelante privados de la brújula teológica y escolástica, nos asestan con gran certidumbre. Esas definiciones y esas derivaciones de temas "inmemoriales", de "invariables",[15] no hacen más que suscitar otras cuestiones que a su vez sólo desembocan en el misterio de las palabras y la magia de las invocaciones: "Una realidad absoluta [...] lo sagrado, que trasciende este mundo pero que se manifiesta en él y al hacerlo lo santifica y lo vuelve real."[16] Afirmar que "el hombre de las sociedades tradicionales es, desde luego, un *homo religiosus*"[17] tiene la seducción peligrosa de las fórmulas contundentes y despiadadamente reductoras. Sostener que la religión implica una referencia a lo sagrado y a lo sobrenatural —"la religión es una empresa humana tendente a establecer un cosmos sagrado"—[18] no hace más que replantear el problema y aumentar nuestra perplejidad al pedirnos que aceptemos y creamos que lo sagrado es "una cualidad propia de un poder misterioso y aterrador que ya no pertenece al hombre",[19] "una realidad de un orden muy distinto al de las realidades 'naturales'"[20] o, en otro registro, una presencia que se opondría a una ausencia.[21] A menos que se explique lo sagrado con referencia a lo profano (o, en otra variante, al "sentido común")[22] y que, de una vez por todas, la dicotomía postulada de este modo se erija en fundamento de toda empresa religiosa. De ahí las profesiones de fe que ponen en aprietos al historiador obligado a admitir que "lo sagrado y lo profano constituyen dos

[14] Carlo Ginzburg, "Premessa giustificativa", en *Religioni delle classi popolari*, *Quaderni Storici*, 41, mayo-agosto de 1979, pp. 393-397.
[15] Eliade (1965), p. 170.
[16] *Ibid.*, p. 171.
[17] *Ibid.*, p. 18.
[18] Berger (1969), p. 25.
[19] *Ibid.*
[20] Eliade (1965), p. 14.
[21] Rémo Guidieri, *L'Abondance des pauvres*, París, Éditions du Seuil, 1984, p. 179.
[22] Geertz, en Banton (1973), p. 38.

modalidades de ser en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia.[23] Hacer de la religión la creencia en seres espirituales[24] o en seres y poderes sobrehumanos[25] no nos ayuda mucho, ya que en ese momento hay que preguntarse lo que entendemos por espiritual, sobrehumano o poder. E igualmente discutible es descubrir en la realidad el conjunto de relaciones con lo invisible (Dumézil). Pero, ¿nos aclara algo el intentar obtener la definición de la religión a partir de una confrontación con la magia y la ciencia? Los trabajos de Malinowski sobre este punto nos dejan indecisos. Las fronteras no son nunca tan claras como parece a primera vista, y nada asegura que los dominios así obtenidos posean toda la autonomía y la especificidad que se pretende concederles. Es como si, a ejemplo de las demás ciencias humanas, la antropología religiosa y, de manera general la antropología cultural, hubieran colocado al ser humano en el centro de sus preocupaciones pero al mismo tiempo sin apartarse de una "metafísica de lo infinito", que habría adoptado los colores neutros de lo sagrado, lo inmemorial o lo inefable. Solución de compromiso bastarda pues despojaba a las ciencias religiosas del rigor de las disciplinas que las habían precedido y les prohibía la coherencia interna de las ciencias de la sociedad y del inconsciente. La inversión del campo del pensamiento occidental a fines del siglo XVIII fue así mucho menos radical de lo que pensaba Michel Foucault.

Sin embargo, otros razonamientos parecen escapar a estos caminos y estas derivaciones. Si bien se albergan por lo común bajo la etiqueta de la antropología religiosa, consisten en realidad en diluir lo "religioso" y la religión en otra categoría, en absorberlos en otro campo del conocimiento, en escamotearlos para no enviscarse desesperadamente en ellos. Podríamos multiplicar los ejemplos. Es la reducción de lo "religioso" a lo sociológico que practica Durkheim al mostrar de qué manera la religión es la expresión del hecho social.[26] Lo "religioso" puede también ser reducido a lo ideológico[27] o a una forma de la alienación. El jesuita Acosta lo proclamaba ya al referirse a la idolatría india como una idolatría-máscara. Cuando no se reduce lo "religioso" a lo psicológico, a la expresión culturalizada de pulsiones, de tensiones y conflictos subjetivos: aquí habría que seguir un itinerario que va de Freud a

[23] Eliade (1965), p. 18.
[24] Tylor (1871).
[25] Spiro, en Banton (1973), p. 94.
[26] Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, 1968 [1912].
[27] Marc Augé, *Génie du paganisme*, París, Gallimard, 1982, pp. 40 ss.

Roheim, de Roheim a La Barre y a Devereux.[28] Pero ¿acaso la mejor forma de escamoteo no consiste en sustituir lo "religioso" por la función simbólica? Lo religioso como representación del mundo y concepción de un "universo de significados construido por el hombre", como "formulación de un orden auténtico del mundo",[29] "estructura moral de la realidad", o como "fuente de ideas generales pero distintas sobre el mundo, sobre uno mismo y sobre las relaciones entre esas dos esferas". También para Geertz la religión sería "un sistema de símbolos que hacen nacer en los hombres motivaciones y disposiciones poderosas, expansivas y duraderas y que parecen totalmente realistas porque las ideas que les dan fundamento están intensamente cargadas de positividad".[30] Una definición así es tan amplia y abstracta que podría aplicarse indistintamente al *status*, a la revolución como proyecto revolucionario en muchos países del Tercer Mundo, a las doctrinas populistas y nacionalistas, a los modelos transmitidos por la televisión, etcétera.

Confesemos, no obstante, que con gusto nos suscribiríamos a esta formulación y que ese escamoteo es quizá justificado. Pero convendría sacar la lección que se desprende de ello: si lo "religioso" se reduce a una formalización de lo real, no posee ni la especificidad, ni la homogeneidad, ni la universalidad suficientes para ordenar nuestra comprensión del mundo y de la cultura. Parece difícil en estas condiciones, para el historiador y para el antropólogo por igual, manejar una herramienta conceptual tan indefinible y poco rigurosa. ¿O acaso no tenemos la impresión a veces de que la aplicación "salvaje" y periodística del término a realidades que nos sorprenden o nos inquietan (el despertar aquí y allá de lo "religioso", los famosos "integrismos" musulmanes y cristianos) sólo logra embrollarlos, haciéndonos creer al mismo tiempo que hemos alcanzado su esencia? Magia de una palabra que cada quien se adjudica sin definirla verdaderamente y que presupone una interpretación de lo real que tal vez no es pertinente o que ya no lo es más... Magia de una palabra que confiere a lo Otro el aspecto arcaico y el misterio necesarios para conservar la atención del lector o del espectador... El propósito es tal vez excesivo, pero la impotencia actual para analizar esos *revivals* a menudo nos deja perplejos. Entendemos que muchos antropólogos prefieran esquivar el término volviéndose hacia la creencia

[28] *Véase*, por ejemplo, Weston La Barre, *The Ghost Dance. The Origins of Religion*, Nueva York, A Delta Book, 1972.

[29] Geertz, en Banton (1973), p. 23.

[30] *Ibid.*, p. 4.

(Geertz), la cultura (Devereux), la práctica ritual (Turner), las formas de clasificación (Douglas),[31] los sistemas de representación, las lógicas y las combinatorias, los procedimientos simbólicos... A tal grado que acaba por perderse de vista lo "religioso", que desaparece bajo las relaciones de poder, el parentesco, los linajes, los sistemas de símbolos y las taxinomias de todos tipos. Y más vale quizá que así sea.

Entendemos también que Claude Lévi-Strauss, lejos de elaborar una teoría de la religión, prefiera limitarse a enfrentar al hechicero con el psicoanalista, en un capítulo al que no obstante intitula "Magia y religión", o proponga despojar a los hechos religiosos de su especificidad.[32] A él le corresponde, por cierto, el mérito de haber eliminado la religión de su análisis del totemismo, el cual había sido considerado no obstante por Durkheim como la forma elemental de la vida religiosa.

Fuera del tomismo no existe lo "religioso"...

Anécdota. Hace algunos años, un brillante historiador de lo religioso y lo político nos había sugerido que el tomismo era lo único que ofrecía la clave de lo religioso. ¿Ocurrencia dirigida a nuestra ignorancia, paradoja deliberadamente reaccionaria o evidencia demasiado cegadora para ser percibida? Como hemos intentado recordarlo y sin remontarnos a un pasado indoeuropeo remoto, lo "religioso" es la herencia de un pensamiento occidental, clerical y medieval que le da su coherencia y le confiere su primacía ontológica. Constituye una categoría indisociable de un largo recorrido filosófico y de la confrontación histórica con formas y prácticas culturales que surgieron en Europa y en el mundo mediterráneo. Indisociable, así, del pensamiento de los Padres de la Iglesia, del de Santo Tomás y de un teocentrismo con pretensiones planetarias que le da a la categoría su vocación de universalidad e intemporalidad.

La trayectoria histórica de lo "religioso" es además desconcertante. Fue como si esta categoría hubiera comenzado a precisar sus fronteras a medida que se iban secularizando las sociedades occidentales. Una secularización que procede en primer lugar de la voluntad de dar su lugar a lo cristiano frente a lo pagano, luego de separar lo temporal de lo espiritual y por último de disociar lo

[31] Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1979.
[32] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, II, París, Plon, 1973.

ortodoxo de lo popular supersticioso y licencioso.[33] Como si las reformas protestante y católica, la confrontación con las sociedades amerindias y asiáticas y luego la difusión de las Luces hubieran contribuido cada una a su manera a circunscribir una esfera religiosa, la hubieran dotado de una identidad propia distinguiéndola y luego oponiéndola siempre de manera más radical al resto de las cosas, identificada en adelante con lo profano. La secularización no significa además abandono de lo religioso sino que expresa más bien, como recuerda Vattimo, el destino de una cultura que "sigue viviendo los contenidos religiosos de la tradición como restos, modelos ocultos y desfigurados pero, pese a todo, profundamente presentes".[34] Por ello, no es sorprendente que hoy en día, cuando lo "religioso" y la religión han sido evacuados de nuestra cotidianidad, esos conceptos continúen ocupando un lugar considerable en el seno de nuestras costumbres de lenguaje y pensamiento.

¿Qué significa esto? Desde luego no se trata de negar la existencia de los fenómenos que por costumbre se clasifican bajo los términos de "religioso" y de religión. Si bien los evangelizadores españoles "inventaron" las "religiones amerindias", las prácticas, los monumentos que vieron, los relatos y los cantos que escucharon fueron completamente reales. Nuestro propósito es distinto y, sobre todo, trivial: señalar la relatividad de la clasificación así elaborada y el desgaste de unas categorías que se reproducen incansablemente. Lo religioso proporcionó un marco intelectual cómodo que para algunos siguen funcionando. Pero ¿se trata de un marco tabú que estaríamos condenados a reproducir y transmitir sin jamás pensar en deslindarnos de él? ¿Hace falta recordar que ya Clifford Geertz se asombraba de la debilidad de la reflexión teórica en torno al concepto de religión (*"no theoretical advances of major importance"*)?;[35] igualmente señalaba, como también lo hicimos nosotros, que se había cortado de sus raíces, y lamentaba que "la individualidad de las tradiciones religiosas a menudo se hubiera diluido en tipos disecados y otras categorías insípidas".[36] Pero ¿por qué no dar ese paso y hacer abstracción de los conceptos mismos de religión y religioso para proponer otros enfoques que puedan refrescar nuestra mirada, en lugar de oscurecerla o petrificarla bajo el peso de los clichés?

[33] Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londres, Temple Smith, 1979, pp. 212, 258.

[34] Gianni Vattimo, "Myth and the fate of secularization", en *Ras*. 9, primavera de 1985, p. 34.

[35] Geertz, en Banton (1973), p. 1.

[36] *Ibid.*, p. 39.

Hace ya mucho tiempo que Lévi-Strauss disoció el mito de la religión e hizo del totemismo no una institución distinta sino una forma particular de clasificación: "El error de Comte y de la mayoría de todos sus sucesores fue creer que el hombre ha podido, con alguna verosimilitud, poblar la naturaleza de voluntades comparables a la suya, sin prestar a sus deseos algunos de los atributos de esa naturaleza en la cual se reconocía; pues, si hubiese comenzado por el solo sentimiento de su impotencia, este último jamás le habría proporcionado un principio de explicación."[37] Y más adelante añade: "la religión consiste en una humanización de las leyes naturales" o "el antropomorfismo de la Naturaleza". En suma, el hombre se atribuye el poder de actuar sobre la Naturaleza (lo que Las Casas y su época consideraban lo propio de la magia) y, en cambio, atribuye a la Naturaleza poderes análogos a los suyos. Así, pues, para Lévi-Strauss, magia y religión son las dos caras de una misma concepción, la que considera a la Naturaleza a imagen del hombre. Steward Guthrie[38] recoge esas ideas y define la religión como "la aplicación sistemática de un modelo humano a fenómenos que pueden o no ser humanos". Si la operación antropomórfica se acepta como general o como inherente al sistema clasificatorio, se vuelve indispensable abordar todas las modalidades de esa función.

Es aquí, por cierto, donde la categoría de idolatría, a través de las evocaciones que despierta, nos parece aún pertinente en nuestros días. Restringida a su referencia a la imagen, plantea el problema de la representación, de la correspondencia (o no) del ídolo con su sujeto, de la verdad de esa figuración (que según los cánones occidentales tiene que ser realista), de la estética, ya se trate de la forma concreta (el *bulto*, por ejemplo) o de la que es el producto alucinado de la visión. Por su etnocentrismo evidente, el concepto de idolatría nos incita a reflexionar sobre el significado de la imagen (como producto específicamente occidental) y sobre las interrogaciones fundamentales a las que está ligada. Captada desde esta perspectiva, la cristianización de las poblaciones indígenas de América se asemeja a un gigantesco proceso de dominación, fundado en la destrucción de las imágenes de lo Otro (= sus *ídolos*) y la imposición de un "orden visual" nuevo.[39]

El antropomorfismo, como manera de organizar el espacio y el territorio o como proyección exterior del cuerpo humano, podría igualmente abrir un camino para acercarse a la moral y el simbolis-

[37] Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1988, pp. 320-321.
[38] Steward Guthrie (1980), p. 187.
[39] En Serge Gruzinski, *La Guerre des images*, de próxima aparición.

mo humanos. Las culturas indias pueden explorarse sin pasar por lo "religioso", tratando de captar los lazos que unen las representaciones del cuerpo y las representaciones del mundo.[40] Puede tomarse el camino de la enfermedad —y ya se ha hecho—[41] para lograr una percepción específica de la relación con el mundo que de otro modo se nos escapa. La aprehensión del tiempo ofrece una pista de acceso, en la medida en que numerosas sociedades indígenas parecen mucho más fascinadas por el tiempo que por el más allá o por lo sagrado de cualquier tipo: sus "dioses" son a menudo una emanación del tiempo y sus concepciones del ser, de la sociedad y del mundo parecen insertarse invariablemente en esta esfera.

La imagen y la comunicación, el cuerpo, el tiempo... Es decir que existen múltiples opciones frente a la red tomista y lascasiana y que, también en el caso de ésta, basta releer atentamente a nuestros cronistas para descubrir el indicio, el aviso o la sugerencia. Quedan aún por recorrer esos caminos, convencidos de que el estudio de la colonización de América reserva muchas sorpresas y que debería contribuir poderosamente a reanimar las ciencias sociales, tan languidecientes en los tiempos que corren.

[40] Para el caso mexicano, remitirse al estudio, por desgracia inédito en francés, de Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 1980, 2 vols.

[41] Carmen Bernand, *Les Renaissances de Pindilig. Anthropologie de la déculturation d'une population indigène des Andes d'Équateur*, París, Université de París VII, 1981, vol. 3.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Joseph de [1950], *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica (ed. de Edmundo O'Gorman), 1979.

Aguilar, Francisco de [1892], *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, México, UNAM (ed. de Jorge Gurria Lacroix), 1977.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de [1848], *Obras históricas*, México, UNAM, 2 vols. (ed. de Edmundo O'Gorman), 1977.

Arriaga, Pablo José [1621], *Extirpación de la idolatría del Pirú*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 209, 1968, pp. 191-278.

Balsalobre, Gonzalo de [1656], "Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los Indios del obispado de Oaxaca", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, XX, México, Ediciones Fuente Cutlural, 1953, pp. 337-390.

Banto, Michael, *Antropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, ASA Monographs, 1973.

Berger, Peter L., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Nueva York, Doubleday Anchor Book, 1967.

Boturini, Lorenzo [1746], *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*, México, Editorial Porrúa, 1974.

Brosses, C. de, *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*, París, 1760.

Chaunu, Pierre, *Conquête et Exploitation des Nouveaux Mondes*, París, PUF, Nouvelle Clio, 1969.

Cieza de León, Pedro [1553], *La Crónica del Perú*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, XXVII, 1947, pp. 354-458.

——— [1550], *El Señorío de los Incas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1967.

——— [1550?], *Descubrimiento y conquista del Perú*, Roma, Instituto storico italiano. Texto presentado por Francesca Cantú, 1979.

Clastres, Hélène, "Religion without Gods. The Sixteenth Century Chroniclers and the South American savages", *History and Antropology*, III, marzo, 1987, pp. 61-82.

Clavijero, Francisco Javier [1780], *Historia antigua de México*, México, Editorial Porrúa, 1976.

Colón, Cristóbal, *Diario. Relaciones de viajes*, Madrid, Sarpe, 1985.

Conquistador Anónimo, el [1556], México, IFAL, (ed. de Jean Rose), 1970.

Cortés, Hernán [1522], *Cartas y documentos*, México, Editorial Porrúa, 1963.

Covarrubias, Sebastián [1611], *Tesoros de la lengua castellana y española*, Barcelona, S. A. Horta, 1643.

Díaz del Castillo, Bernal [1632], *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 2 vols., 1968.

Dobrizhoffer, Martin [1784], *Historia de los Abipones*, Universidad Nacional de Resistencia, 2 vols., 1967.

Durán, Diego [1570], *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme* (*véase* Sección Primera), México, Editorial Porrúa (con notas de Ángel María Garibay), 1967.

Duviols, Pierre, *La Lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Lima, Institut français d'études andines, 1971.

———, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1986.

Eliade, Mircea, *Le Sacré et le Profane*, París, Gallimard, 1967.

Evans-Pritchard, E. E., *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1965.

Febvre, Lucien, *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religión de Rabelais*, París, Albin Michel, 1942.

García Icazbalceta, Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México*, J. M. Andrade, 2 vols., 1858.

Garcilaso de la Vega, *el Inca* [?], *Comentarios reales*, México, SEP/UNAM, 2 vols. (ed. de M. D. Bravo Arriaga), 1981.

Geertz, Clifford, "Religion as a Cultural System", en Banton (1973), pp. 1-46.

Gruzinski, Serge, *Les Hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniales, XVIe-XVIIIe siècle*, París, Éditions des Archives contemporaines, 1985.

———, *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècle*, París, Gallimard, 1988.

Guthrie, Stewart, "A cognitive theory of religion", *Current Anthropology*, vol. 21, núm. 2, 1980, pp. 181-204.

Hernández Príncipe, Rodrigo [1621], *Visitas de Ocros y Recuay*, en Duviols (1986), pp. 463-507.

Juan, Jorge y Antonio Ulloa [1748], *Relación histórica del viaje a la América meridional*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 3 vols., 1978.

Las Casas, Bartolomé de [1909], *Apologética Historia sumaria*, México, UNAM, 2 vols. (ed. de Edmundo O'Gorman), 1967.

La Serna, Jacinto [1656], "Manual de ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, X, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, pp. 40-368.

León y Gama, Antonio, *Descripción histórica y cronología de las dos piedras*, México, Felipe Zúñiga e Ontiveros, 1792.

López de Gomara, Francisco, *Historia de las Indias y Conquista de México*, Saragossa, Agustín Millán, 1552.

Lozano, Pedro [1733], *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*, Tucumán, Instituto de Antropología, 1941.

Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Londres, Condor Book, 1974.

Mártir de Anglería, Pedro [1504], *Décadas del Nuevo Mundo*, México, José Porrúa e Hijos, 2 vols. 1964.

Mier, fray Servando Teresa de, *El heterodoxo guadalupano*, México UNAM, 3 vols. (ed. de Edmundo O' Gorman), 1981.

Molina, Cristóbal (*el Cuzqueño*) [1575] *Relación de las fábulas y ritos de los Ingas*, Lima, Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, I, 1916, 215 pp.

Montesquieu, Charles de Secondat, barón de, *Œuvres Complètes*, París, Éditions du Seuil, Col. L'Intégrale, 1964.

Muñoz, Juan Bautista, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, 1793.

Noboa, Bernardo, *Visitas y procesos del licenciado Bernardo de Noboa, 1656-1663*, en Duviols (1986), pp. 1-440.

Oviedo, Gonzalo Fernández, *Historia general de las Indias*, Salamanca, Juan de Junta, 1547.

Pane, Ramón, *Relación acerca de las antigüedades de los Indios*, México, Siglo XXI, ed. de José Juan Arrom, 1977.

Paucke, Florian [1749-1767], *Hacia allá y para acá. Una estada entre los Indios Mocovies*, Tucumán, Universidad del Tucumán, 4 vols., 1944.

Peña Montenegro, Alonso [1663], *Itinerario para párrocos de Indios*, Madrid, Pedro Marín, 1771.

Pérez de Velasco, Andrés Miguel, *El Ayudante de cura instruido*, Puebla, Colegio Real de San Ignacio, 1766.

Pietz, William, "The problem of fetish, II: The origin of the fetish", en *Res*, 14, otoño de 1987, pp. 23-46.

Ponce, Pedro, "Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Editorial Porrúa, 1973.

Robertson, William, *The History of America*, Londres, 3 vols., 1788.

Ruiz de Alarcón, Hernando [1629], "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas...", en *Tratado de las idolatrías, su-*

persticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, XX, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, pp. 17-180.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 4 vols. (ed. de Angel María Garibay), 1977.

Sánchez de Aguilar, Pedro [1639], "Informe contra los adoradores de ídolos del obispado de Yucatan", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, XX, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, pp. 181-336.

Sapir, Edward, *Anthropologie*, París, Éditions de Minuit, 1967.

Schmidth, Francis, "Polytheisms: Degeneration or Progress?", en *History and Anthropology*, vol. 3, 1987, pp. 9-60.

Spiro, Melford E., "Religión: Problems of Definition and Explanation", en Banton (1973), pp. 85-126.

Suárez de Peralta, Juan [1878], *Tratado del descubrimiento de las Indias*, México, Secretaría de Educación Pública, 1949.

Torquemada, Juan de [1615], *Monarquía indiana*, México, UNAM, 7 vols. (ed. de Miguel León-Portilla), 1975-1983.

Veytia [1836], *Historia antigua de México*, México, Leyenda, 1944.

Villavicencio, Diego Jaimes Ricardo, *Luz y método de confesar idólatras*, Puebla, 1692.

Voltaire [1764], *Dictionnaire philosophique*, París, Garnier-Flammarion, 1964.

ÍNDICE

Prefacio. 7

I. *Descubrimientos* 11
El México de las mezquitas 11
Cieza de León o la búsqueda de la inmortalidad . . . 23

II. *La red lascasiana* 38
Una tipología inevitable 48
Interpretaciones "materialista" e "histórica" 51
La interpretación "alegórica". El medio y la costumbre . 55
Hacia una psicología y una psicopatología de la idolatría. 56
El comparatismo lascasiano. 58
Conocimiento mágico y conocimiento natural . . . 60

III. *Las "religiones amerindias"* 67
La invención de las religiones amerindias 67
El recorrido obligado: templos, sacerdotes y sacrificios . 74

IV. *Las fallas del modelo lascasiano* 80
Escritura y tradiciones orales 84
Las fábulas 87
Dios e ídolo, "teotl" y "huaca" 90
Fiestas 95
Desgracias 98
Idolatría y secularización 100
Prolongaciones coloniales 104

V. *La idolatría bien temperada* 109
Garcilaso 111
El dios oculto 120
"La Cina e vicina" 125

VI. *Extirpaciones* 129
La cacería de los idólatras en el México barroco . . . 130
Herejía y represión 138
Idolatría y enfermedad 140
Idolatría y explotación 140
Memoria, tradición y sobrevivencia 141

Idolatría, "mezcla" y sincretismo 144
El idólatra 145
El Perú de los jesuitas 153
La reificación de las creencias 155
Idolatrías domésticas 160
Hechiceros. 167

VII. *Luces* 172
La idolatría de los filósofos: una categoría a la deriva. . 172
El crepúsculo de la idolatría americana 178
De la idolatría al retraso. 183
Fetiche y fetichismo: el relevo 189
Misión. 192

Conclusión 207
De la religión 213
Fuera del tomismo no existe la "religioso" 217

Bibliografía 221

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales